F. E. Peters

MAHOMED și originile ISLAMULUI

Editura ARC 

F. E. Peters

MAHOMED și originile ISLAMULUI

Traducere de Genoveva Bolea

Editura Arc

CZU 297
P 55

Coperta: *Mihai Bacinschi*
Redactor: *Alexei Palii*
Redactor tehnic: *Natalia Dolghi*

Peters, F. E. (Francis E.)
Muhammad and the Origins of Islam (Mahomed şi originile islamului)/ F. E. Peters.

Extracts translated from The Life of Muhammad: A Translation of Ishaq's Sirat Rasul Allah by Alfred Guillaume, by permission of Oxford University Press, Pakistan.

This edition was published in the framework of „Islam and Politics" Translation Project with the kind assistance of Next Page Foundation, funded by the Open Society Institute-Budapest.

Această ediţie a fost publicată în cadrul Proiectului de Traduceri „Islamul şi politica" cu sprijinul binevoitor al Fundaţiei Next Page, finanţată de Open Society Institute-Budapesta.

Extracts translated from The Life of Muhammad: A Translation of Ishaq's Sirat Rasul Allah by Alfred Guillaume, by permission of Oxford University Press, Pakistan.

Descrierea CIP a Camerei Naţionale a Cărţii

Peters F.E.

Mahomed şi originile islamului/ F.E. Peters. – Ch.: Arc, 2003 (Tipografia Centrală) – 296 p.

ISBN 9975-61-264-4

297

ISBN 9975-61-264-4
M 157-223

Un mic dar
pentru Ian și Gina Peters

CUPRINS

PREFAȚĂ

Fără îndoială, Mahomed rămîne în centrul islamismului, așa cum a stat de la începuturi, iar cei care au căutat să-i stea alături sau măcar să se apropie de el, au încercat să scrie biografii ale Profetului islamului.[1] Indiferent de aprecierile personale ale autorului, acestea nu sînt, desigur, toate de același calibru și nici nu au aceeași valoare critică și, cu siguranță, lucrarea în două volume a lui Montgomery Watt, intitulată *Viața lui Mahomed*, scrisă la mijlocul secolului, a devenit etalon pentru studenți și savanți deopotrivă. Lucrările de o asemenea amploare și forță de convingere marchează de obicei o pauză, o remodelare a unei noi *communis opinio* și acest lucru pare să se fi petrecut și în acest caz: nimeni nu a mai făcut vreo încercare de a scrie o asemenea lucrare în engleză. Dar, dacă cele două volume ale lui Watt au închis o ușă, ele au deschis în schimb multe altele. Din 1960, cînd M. J. Kister și-a început cercetările remarcabile în Ierusalim, pînă în prezent, studierea vieții lui Mahomed și în special cea a climatului religios din Mecca sa natală, a fost unul din cele mai productive și mai provocatoare domenii din aria studiilor islamice.

Lucrarea de față este una biografică dar, în același timp, mai cuprinzătoare. Este un studiu – sau mai degrabă un studiu pe care îl vom parcurge împreună, deoarece cititorul va avea la dispoziție aceleași surse ca și istoricul – al climatului religios ce-l înconjoară pe omul pe care musulmanii îl numesc „Trimisul lui Dumnezeu“ și o încercare de a urmări evoluția sa de la păgînism spre acea formă distinctă de monoteism numită islam. În arabă, islam înseamnă „supunere“ și, chiar dacă nu vom ajunge la o concluzie fermă asupra motivului pentru care acest om s-a „supus“ primului Dumnezeu, cel Atotputernic, în cel de al șaptelea secol al creștinismului și apoi cu perseverență și forță de convingere i-a determinat și pe alții să facă la fel, avem la îndemînă un număr mare de dovezi care ne îngăduie să încercăm acest lucru, precum și o tradiție îndelungată a precursorilor, atît musulmani, cît și de alte religii, care au bătătorit această cale cu mult timp înaintea noastră.

Oricît de departe au mers cercetările, „căutarea lui Mahomed cel istoric“ întîmpină încă dificultăți foarte mari, cauzate atît de fabulații și de cele cîteva secole de religiozitate, cît și accesul dificil la materialele autentice. Istoricul trebuie să încerce să le rezolve pe amîndouă. Îndepărtarea dificultăților din prima categorie este un proces delicat pentru mulți dintre musulmani, care nu sînt obișnuiți, precum evreii sau creștinii, cu „piatra abrazivă“ a așa-numitei „critici la nivel înalt“. Dar, în cele din urmă,

[1] Cu precădere: Buhl, 1961; Watt, 1953, 1956; Rodinson, 1971; mai puțin critice: Lings, 1983; și mai cunoscute publicului: Glubb, 1971; Armstrong, 1992.

cel de al doilea factor – provenienţa, credibilitatea şi uneori simpla imposibilitate de descifrare a surselor – a fost cel care a făcut căutarea atît de febrilă, dar uneori cu rezultate atît de neînsemnate. Acesta e un subiect care trebuie abordat, însă el ţine de tehnică, de aceea pentru a nu-l incomoda pe cititor, l-am introdus într-un apendice. Cititorii care vor dori să studieze cu atenţie terenul pe care păşesc înainte de a porni pe calea ce li se aşterne în faţă, sînt invitaţi să înceapă numaidecît prin a citi apendicele intitulat „În căutarea lui Mahomed cel istoric".

Am început această lucrare cu ani în urmă, mai întîi într-o sală de clasă şi nu fără anumite frămîntări, dar cu un sentiment al inevitabilului. Islamul nu este credinţa mea, însă cu siguranţă este profesia mea; spre asta s-au îndreptat atît educaţia mea profesională, cît şi înclinaţia mea personală şi profesională în cele din urmă. Lucrarea de faţă nu este scrisă din pietate sau din zel pentru polemică, ci dintr-un interes viu faţă de unul dintre cele mai aprinse şi importante subiecte din istoria omenirii: cum a ajuns acel om să propovăduiască în acel loc un mesaj religios pe care sute de milioane de oameni de pe întregul pămînt continuă să-l considere adevăratul Cuvînt al lui Dumnezeu?

Nu am certitudinea că eu sau altcineva ar putea răspunde la această întrebare în imensa ei complexitate sau dacă, de fapt, orice răspuns oferit de vreun istoric ar fi convingător măcar pentru alţi istorici, cu atît mai puţin pentru *mu'minin* – „credincioşii". Ţelul meu este unul mult mai modest, după cum se va vedea, acela de a arunca puţină lumină asupra istoriei Arabiei Occidentale şi, astfel, asupra trecutului religios şi mediului politic şi religios contemporan omului Mahomed. Desigur, lumina nu vine de la mine. Ea vine de la alţii, mulţi alţii, începînd cu contemporanii lui Mahomed şi continuînd pînă în zilele noastre. Iar unii dintre ei au scris din aceleaşi motive – pietate sau polemică – de care eu m-am dezis.

Mulţumirile mele faţă de predecesorii şi contemporanii mei mai îndepărtaţi sau mai apropiaţi sînt incluse în notele mele. Dar, există de asemenea un fel de *apparatus in pectore*, numele bărbaţilor şi cel al femeilor care au dat contur lucrării sau l-au ajutat pe autor, dar care nu sînt menţionaţi la subsolul vreunei pagini. Cîţi dintre cei care au cunoscut-o pe Mary Peters s-ar îndoi de faptul că ea ar trebui menţionată cu majuscule la subsolul *fiecărei* pagini? Sau că E.P. Fitzsimmons merită o jumătate de coloană în index, sau că Eamon şi Carol Brennan ar trebui afişaţi proeminent, pe panouri, pe feţele copertelor? Unde este nota de subsol dedicată lui Jill Claster? Sau lui Eddie Oakes? Sau lui Ken Zysk? *In pectore*, domnilor, *in pectore*.

MULȚUMIRI

Mulțumiri editorilor pentru permisiunea de a reproduce fragmente din următoarele traduceri:

Nabih Faris, *Ibn al-Kabbi's Book of Idols (Cartea idolilor a lui Ibn al-Kalbi)*, Princeton, Princeton University Press, 1952;

Viața lui Mahomed, traducerea lucrării *Sirat Rasul Allah*, autor Ishaq, cu introducere și note de Alfred Guillaume, Oxford: Oxford University Press, 1955;

Istoria lui al-Tabari, vol. VII, *Temeliile comunității*, traducere de M.V. McDonald, adnotări de W. Montgomery Watt, Albany: The State University of New York Press, 1987;

Istoria lui al-Tabari, vol. VI, *Mahomed la Mecca*, traducere de M.V. McDonald, adnotări de W. Montgomery Watt, Albany: The State University of New York Press, 1988;

Istoria lui al-Tabari, vol. IX, *Ultimii ani ai profetului*, traducere și adnotări de Ismail Poonawala, Albany: The State University of New York Press, 1990.

CAPITOLUL 1

Părinţii întemeietori

Atît de mare este celebritatea locului sfînt de mai tîrziu şi dezvoltarea oraşului modern, încît este dificil să ne imaginăm Mecca în cel de al şaselea secol al epocii creştine, cînd Mahomed a auzit pentru prima oară cuvîntul Domnului acolo. Coranul însuşi o descrie ca o aşezare „într-o vale fără nici un fel de culturi“ (Coranul 14:37), iar Ali Bey, un vizitator al oraşului în primii ani ai secolului al XIX-lea, a scris din proprie experienţă o observaţie marginală referitor la acest verset. Mecca, spune Ali Bey, „este aşezată pe fundul unei văi nisipoase, înconjurată din toate părţile de munţi golaşi, fără pîraie, rîuri sau alte ape curgătoare; fără copaci, plante sau alte specii de vegetaţie“ (Ali Bey, 1816, vol. 2, p. 112).

În rest, în vremea lui Mahomed era doar un mănunchi de colibe rudimentare, făcute din pămînt, îngrămădite în jurul unui izvor, şi o casă cubică din piatră, casa Domnului, după cum se spunea. Dacă era o piaţă, aceasta era departe de marele centru comercial în care generaţiile viitoare de arabi şi i-au imaginat pe strămoşii lor din Mecca făcînd negoţ. La viteza obişnuită de deplasare a unei caravane – 20 pînă la 25 de mile pe zi, parcurgînd cam 4 mile pe oră, timp de şase ore pe zi[1] – Gaza este situată la treizeci şi ceva de zile la nord de Mecca, iar centrele yemenite cam la aceeaşi distanţă, dar la sud.[2]

Erau creştini în Gaza, în Yemen de asemenea erau creştini şi evrei, dar nici unul din aceştia, din cîte ştim, nu era în Mecca, unde Coranul se dezvoltă într-un climat absolut păgîn. Revelaţiile pe care le are Mahomed afurisesc şi condamnă tot ceea ce trecea la acea vreme drept adoraţie divină în cetatea sa natală, dar fără îndoială, ele sînt oarecum mai largi şi mai profunde,

[1] Potts, 1988, p. 155-157, în „Unele informaţii despre viteza de deplasare pe cămile în Arabia“ a cules constatările referitoare la deplasarea pe cămilă făcute de călători care au fost mai recent în Arabia. Eph'al, 1982, la p. 140, citează cazul oştirii turceşti care a traversat Sinaiul în 1915 pe cai, pe cămile şi pe jos: armata mărşăluia timp de 8-9 ore pe zi şi a menţinut ritmul timp de opt zile. Totuşi, aceasta era o armată în marş (sub comanda ofiţerilor germani) şi cu siguranţă ritmul era unul susţinut.

[2] Cifrele din antichitate între şaptezeci şi nouăzeci de zile necesare pentru a parcurge distanţa de la Shabwa din Yemen pînă la Gaza, aproape de Marea Mediterană, par a fi o estimare convingător de corectă (vezi Sprenger, 1875, nr. 202 şi Groom, 1981, p. 211).

nerezumîndu-se doar la *aici* şi *acum*. După cum explică însuşi Coranul, ceea ce se întîmpla la Mecca în numele religiei se datora în parte unui păgînism decăzut, dar care într-adevăr purta semnele unei tradiţii timpurii, ceea ce Cartea Sfîntă numeşte „religia lui Avraam" (în traducerea românească a Coranului: *Abraam*) (2:130), mai exact, practicile care Dumnezeu poruncise să fie instituite în legătură cu ceea ce este numit „Lăcaşul Său Sfînt" (5:100) sau „Lăcaşul Străvechi" (22:29) din cetate.

AVRAAM ŞI ISMAEL ÎN HIJAZ

Deşi Coranul, spre deosebire de Biblie, nu începe cu Geneza – diversele sale revelaţii abordează mai degrabă „evenimente ocazionale" decît să se desfăşoare pe o linie narativă – ea face adesea comentarii asupra acesteia. De asemenea, este cunoscut Adam cel cosmologic, iar Noe apare permanent în evocarea profeţilor trimişi omenirii; dar din frecvenţa, amploarea şi importanţa referirilor sale la Avraam, este clar că acesta este personajul central în dezvoltarea relaţiilor lui Dumnezeu cu creaţiile Sale umane, şi nu doar ca profet. Coranul este mai generos decît Biblia în furnizarea de detalii referitoare la „convertirea" lui Avraam la divinizarea Unicului Dumnezeu Adevărat (Coranul 2:74-79; 21: 52-71 etc.), dar trece direct la Avraam şi fiul său Ismael din Mecca şi la porunca lui Dumnezeu dată tatălui şi fiului de a construi Kaaba acolo.[3]

În Coran nu se face nici o menţiune despre Hagar sau Sara şi nici vreo referire la povestirile detaliate din Biblie despre perioada de început a lui Ismael şi Isaac. Povestea lor, precum şi explicaţia cum au ajuns Avraam şi Ismael din ţara lui Israel la Mecca, au fost lăsate pentru tradiţia musulmană de mai tîrziu. Scriitorii de mai tîrziu au răspuns cu entuziasm acestei „provocări", astăzi existînd mai multe versiuni musulmane medievale ale acestor întîmplări. Istoricul Tabari (decedat în 923 d.Hr.) a citit o parte dintre ele şi a prezentat propria sa compilaţie a diferitelor tradiţii privind mutarea lui Avraam în Hijaz, în Arabia Occidentală.[4]

> Potrivit lui al-Suddi: Sara îi spuse lui Avraam: „Poţi avea plăceri trupeşti cu Hagar, căci eu am îngăduit aceasta". Astfel, el a lăsat-o grea pe Hagar, iar aceasta a dat

---

[3] Coranul face referire la porunca lui Dumnezeu de a-şi sacrifica propriul fiu (cf. Geneza 22), dar în versiunea sa (Coranul 37:100-106) fiul *pare* a fi Ismael, iar tradiţia musulmană de mai tîrziu, care nu era sigură dacă se făcea referire la Ismael sau la Isaac (cf. Firestone, 1990, p. 135-152), a plasat evenimentul în Mecca şi l-a asociat cu originea ritualului sacrificiului impus de *Hajj* (Gaudefroy – Demombynes, 1923, p. 277, nota 2).

[4] Firestone, 1990, p. 63-71, analizează cele trei versiuni majore, cele ale lui Ibn Abbas, Ali şi Mujahid ale „transferului la Mecca". Pentru relatarea lui Tabari însuşi, vezi *ibid.*, p. 67.

naştere lui Ismael. Apoi, el a lăsat-o grea pe Sara, iar aceasta a dat naştere lui Isaac. Cînd Isaac a crescut, el şi Ismael s-au luptat. Sara s-a înfuriat şi a devenit geloasă pe mama lui Ismael... Ea a jurat să-i taie ceva acesteia din urmă şi şi-a spus în sinea sa: „Îi voi tăia nasul, îi voi tăia o ureche – dar nu, că asta ar poci-o. Mai degrabă am s-o tai împrejur". Aşa a făcut, iar Hagar a luat o bucată de pînză pentru a şterge sîngele. Din acest motiv femeile au fost tăiate împrejur şi pînă în ziua de azi folosesc bucăţi de pînză (ca tampoane sanitare).

Sara spuse: „Ea nu va trăi în aceeaşi cetate cu mine". Atunci Dumnezeu i-a spus lui Avraam să meargă la Mecca, unde la acea vreme nu era o Casă a Domnului. Acesta i-a luat pe Hagar şi pe fiul acesteia şi i-a dus acolo...

Potrivit lui Mujahid şi altor învăţaţi, cînd Dumnezeu i-a arătat lui Avraam locul unde va fi ridicată Casa Domnului şi cînd i-a spus cum să construiască sanctuarul, acesta din urmă a pornit să ducă porunca la îndeplinire, iar Gabriel a mers cu el. Avraam îl întreba pe Gabriel: „Acesta este locul de care vorbeşte porunca Domnului, Gabriel?" Iar Gabriel îi tot spunea: „Mergi mai departe". În cele din urmă au ajuns la Mecca, ce la acea vreme nu era altceva decît un loc plin de salcîmi, mimoze şi alţi copaci spinoşi, iar în afara Meccăi şi prin împrejurimi trăia un popor numit amalekit. Lăcaşul Domnului la acea vreme era doar o colină de argilă roşie. Avraam l-a întrebat pe Gabriel: „Acesta este locul unde mi s-a poruncit să-i aduc?" Gabriel răspunse: „Da." Avraam i-a îndreptat pe Hagar şi Ismael spre Hijr[5] şi i-a instalat acolo. I-a poruncit lui Hagar, mama lui Ismael, să găsească adăpost acolo. Apoi a spus: „Doamne, eu am sălăşluit pe o parte din urmaşii mei într-o vale neroditoare, lîngă casa Ta cea sfîntă..." citatul continuă pînă la „poate vor fi mulţumitori" (Coranul 14:37). Apoi el s-a întors la familia sa în Siria, lăsîndu-i pe cei doi la Casă.

La alungarea sa din casa lui Avraam, Ismael trebuie să fi avut vreo 16 ani, cu siguranţă destul de mare pentru a-l ajuta pe tatăl său la construirea Kaabei, aşa cum ne arată Coranul şi se subînţelege din ultimele cuvinte ale citatului de mai sus. Versiunea lui Tabari asupra celor întîmplate ulterior derivă din Geneză 21:15-16, transferate din Palestina în Mecca. Scopul său este evident acela de a da o explicaţie „avraamică" asupra unora din caracteristicile sanctuarului de la Mecca şi a pelerinajului islamic (cunoscut sub denumirea de *Hajj*). Neajutoratul Ismael pare mult mai mic de 16 ani în aceste povestiri, iar unele variante musulmane îl prezintă de fapt ca sugar[6], ceea ce înseamnă, desigur, că Avraam va trebui să se întoarcă mai tîrziu să construiască Kaaba cu fiul său.[7]

---

[5] Spaţiul dintre faţada de nord-est a ceea ce va fi mai tîrziu numită Kaaba şi un zid semicircular jos, *hatim*, din faţa acesteia. Vezi mai tîrziu.

[6] Firestone, 1990, p. 164, nr. 7.

[7] La fel în Tabari, *Analele*, vol. 1, p. 281, 283. Evenimentele cu ocazia uneia dintre aceste ultime vizite sînt folosite pentru a explica altceva. Cînd Avraam îl cheamă pe Ismael, acesta este plecat la vînătoare şi Avraam este întîmpinat de soţia lui Ismael, o femeie din tribul jurhumiţilor. El îi cere pîine sau grîu, sau orz, sau curmale. Aceasta nu are asemenea lucruri, aşa că îi oferă acestuia lapte şi carne, pe care el le primeşte şi le binecuvîntează. „Dacă ar fi

„Atunci lui Ismael i se făcu tare sete. Mama sa căută apă, dar nu găsi nici un strop. Ascultă sunetele din preajmă, pentru a putea să găsească apă. Auzi un sunet la al-Safa și merse într-acolo să caute, dar nu găsi nimic. Unii spun de asemenea că ea stătu la al-Safa rugîndu-se Domnului să-i dea apă pentru Ismael și apoi merse la al-Marwa și făcu la fel."

Astfel este explicată originea ritualului pelerinajului, acela al „alergării" înainte și înapoi între cele două coline, Safa și Marwa, de pe partea de răsărit a sanctuarului.[8] Tabari continuă:

Apoi auzi răget de fiare în valea unde îl lăsase pe Ismael. Alergă la el și îl găsi scoțînd apă dintr-un izvor ce țîșnise de sub mîna sa și bînd din el. Mama lui Ismael veni și săpă o groapă pentru izvor. Apoi luă apă în plosca-i de piele, pentru a o păstra pentru Ismael. Dacă nu ar fi făcut acest lucru, apele izvorului Zamzam ar fi continuat să țîșnească la suprafață la nesfîrșit... (Tabari, *Analele*, vol.1, p. 278-279 = Tabari, 1987, p. 72 -74).

Coranul este foarte explicit în ceea ce privește subiectul Avraam ca întemeietor al Casei Domnului, deși îl descrie în termeni cel puțin nefamiliari și presupuși autentici de cult meccan:

„Și cînd am făcut Noi pentru oameni o Casă de adunare (*mathaba*) pentru oameni și adăpost, [am zis]: Țineți locul Avraam (*maqam*) de rugăciune! (*musalla*). Și am încheiat cu Avraam și Ismael legămînt. Curățați casa mea pentru cei care o înconjură și pentru cei ce petrec în ea (*aqifun*), precum și pentru cei ce se roagă și se închină în ea."

Și cînd a zis Avraam: „Doamne, fă țara aceasta liniștită și nutrește cu roduri poporul ei, care crede în Dumnezeu și în ziua de apoi!"

Și cînd sădiră Avraam și Ismael temeliile casei, [ziseră ei]: „Doamne, primește-o de la noi, tu ești doar cel ce aude, știe!" (Coranul 2:125-127).

Și iarăși, „Și adu-ți aminte cînd noi lui Avraam i-am dat spre locuință locul casei zicînd: „Nimic să nu-Mi pui ca tovarăș și să curățești casa Mea pentru cei ce o înconjură (*qa'imin*) și pentru cei care stau la rugăciune (*rukka'*) sau se închină (*sujud*)."[9] (Coranul 22:26).

Ceea ce li s-a spus musulmanilor de către puterea divină despre vechiul centru de cult de la Mecca este însumat în aceste versuri și a rămas ca pioșenia

adus pîine ori grîu, ori curmale, ori orz", vine comentatorul cu explicația, „Mecca ar fi avut din belșug aceste lucruri, mai mult decît oricare loc de pe pămîntul lui Dumnezeu" (*ibid*, p. 284).

[8] Gaudefroy – Demombynes, 1923, p. 234

[9] *Qa'imin* face legătură dintre porunca lui Dumnezeu cu fapta lui Avraam (cf. *maqamului Ibrahim*, „locul stabil al lui Avraam"). *Rukka'* este un cuvînt evocator al practicii islamice – rugăciunea unui musulman este împărțită în atît de multe *raka'at*, „închinăciuni" – în timp ce *sujud* evocă sensul de bază al *masjid*, cuvîntul tradițional atît pentru altarul de la Mecca, cît și pentru „moscheea" islamică de mai tîrziu.

şi curiozitatea viitoarelor generaţii de musulmani să caute informaţii suplimentare asupra a ceea ce nu este nici pe departe o ruină antică ce abia mai supravieţuieşte, dar cel mai sacru edificiu din lume. Şi mulţi dintre ei au făcut acest lucru. Autoritatea în materie este exegetul clasic Zamakhshari (decedat în anul 1144 d.Hr.), care a comentat versetul 2:127 din Coran, insistînd îndeosebi asupra asemănării izbitoare dintre Kaaba lui Avraam şi prototipul său ceresc:

> „Atunci, Dumnezeu i-a poruncit lui Avraam să o clădească, iar Gabriel i-a arătat locul. Se spune că Dumnezeu a trimis un nor să-i facă umbră şi i-a spus să o clădească atît de mare cît este umbra, nici mai mare, nici mai mică. Se spune că a clădit-o cu piatră din cinci munţi: Muntele Sinai, Muntele Măslinilor, Liban, al-Judi, iar piatra pentru temelie este de pe Muntele Hira. Gabriel i-a adus Piatra Neagră (aceasta fiind piatra încastrată în colţul de sud-est al Kaabei) din Ceruri.
>
> Se spune că Abu Qubays a scos Piatra Neagră la suprafaţă[10] şi că ea a fost extrasă din interiorul altarului, unde stătuse ascunsă pe durata Potopului. Era un safir alb din Grădina Edenului, dar atunci cînd era atins de femei care erau la menstruaţie, în perioada preislamică, devenea negru.
>
> Se spune că Avraam o construia, în timp ce Ismael îi dădea piatra la mînă.
>
> *Dumnezeul Nostru* (2:127) înseamnă că ei amîndoi (şi nu Avraam singur) spuneau „Dumnezeul Nostru" şi că această activitate s-a desfăşurat în locul în care ei au ridicat-o (Casa) în poziţia (sa) actuală. Abdullah a demonstrat aceasta în interpretarea sa, care este următoarea: „Cei doi au ridicat-o, amîndoi spunînd „Dumnezeul Nostru". (Zamakhshari, *Tafsir* 311).

Informaţiile lui Zamakhshari nu au pretenţia de a adăuga detalii istorice; ele pur şi simplu dau proporţii povestirii într-un punct sau altul, aşa cum face şi comentatorul Tabarsi (decedat în anul 1153) cu versetul 2:125 din Coran, deşi, pe vremea lui Tabarsi cei mai mulţi comentatori erau convinşi că trimiterea nu tocmai explicită din Coran la o „piatră a lui Avraam" (*maqam Ibrahim)* se referea la o piatră anume, venerată în *haram*-ul de la Mecca:

> Dumnezeu a transformat piatra de sub picioarele lui Avraam în ceva asemănător cu lutul, astfel încît picioarele să i se afunde în el. Aceea a fost o minune. Cele ce urmează au fost atribuite lui Abu Ja'far al-Baqir (Domnul să-l odihnească în pace), care a spus: „Trei pietre au fost trimise pe pămînt din Grădină (Grădina cerească a Edenului, adică Paradisul): piatra lui Avraam, piatra copiilor lui Israel[11] şi Piatra Neagră, pe care Dumnezeu i-a încredinţat-o lui Avraam sub forma unei pietre albe. Era mai albă decît hîrtia, dar s-a înnegrit din cauza păcatelor copiilor lui Adam.
>
> *Avraam a ridicat temelia Casei* (2: 127). Aceasta înseamnă baza Lăcaşului care exista (deja acolo) înainte de aceasta, conform lui Ibn Abbas şi Ata, care au afirmat:

[10] Abu Qubays este un munte care se ridică deasupra văii Meccăi în partea de răsărit.

[11] Piatra de sub „Domul Pietrei", altarul musulman care se află pe muntele templului din Ierusalim, cf. Peters, 1985, p. 195-196.

„Adam a fost cel care a clădit-o. Apoi urmele sale au fost spulberate de pe faţa pămîntului. Avraam a arat-o (în locul originar, pentru a stabili temelia). Aceasta spune tradiţia de la *imamii* noştri. Dar Mujahid a afirmat: Avraam a ridicat-o (iniţial) la porunca lui Dumnezeu. Al-Hasan spunea: cel care a făcut primul pelerinajul la Casă a fost Avraam. Dar, conform tradiţiilor confraţilor noştri, cel care a făcut primul pelerinajul la Casă a fost Adam. Aceasta demonstrează că el a fost [cel care a clădit-o] înaintea lui Avraam. Lui al-Baqir i-au fost atribuite următoarele: Dumnezeu a pus patru coloane sub tron... El a spus: îngerii îl vor înconjura. Apoi, El a trimis îngerii care au spus: „Ridicaţi un lăcaş ca acesta, de aceeaşi mărime pe Pămînt." El a poruncit că oricine va fi pe Pămînt va trebui să facă înconjurul Casei. (Tabarsi, *Tafsir*, vol. 1, p. 460, 468).

Astfel au interpretat cei mai mulţi dintre musulmanii de mai tîrziu originea probabilă a Kaabei, la care se face referire în Coran, cu alte cuvinte, că patriarhul Avraam, în timpul unei vizite făcute fiului său Ismael la Mecca, a pus, la porunca lui Dumnezeu, temelia Casei, pe un loc sfinţit deja de Adam.[12]

Mecca după patriarhi

Potrivit povestirilor tradiţionale, păstrate în scrierile istoricului Tabari şi ale cronicarului meccan Azraqi,[13] Avraam şi Ismael au fost primii care au guvernat ţinutul Kaabei, care se pare că era pe atunci doar o clădire izolată într-o regiune nelocuită:

Aceasta [Kaaba] nu mai avusese un custode încă de la distrugerea sa din vremea lui Noe. Atunci Dumnezeu i-a poruncit lui Avraam să-l stabilească pe fiul său la Kaaba, dorind astfel să-i dea un semn de respect celui pe care mai apoi l-a înnobilat prin profetul Său Mahomed. Avraam, prietenul Preamilostivului[14], şi fiul său Ismael au devenit custodii Kaabei după vremea lui Noe. Mecca era pe atunci nelocuită, iar împrejurimile sale erau locuite de triburile *jurhumiţilor* şi *amalekiţilor*. (Tabari, *Analele*, vol. 1, p. 1131 = Tabari, 1988, p. 52).

Ismael, vlăstarul biblic, avea două categorii de vecini. *Amaliqa* este o referire evidentă la *amalekiţi*, un alt popor biblic, în timp ce prin introducerea tribului *jurhumiţilor*, povestirile arabe au trecut într-o tradiţie complet diferită, una arabă nativă. Comentatorii Coranului, care în general au lucrat luînd fiecare verset în parte, nu aveau obligaţia de a menţine o linie istorică continuă între Avraam şi Mahomed, însă istoricii musulmani au încercat exact acest lucru – în mod obişnuit, viaţa lui Mahomed începe de fapt cu o

[12] Tabari, *Analele*, vol. 1, p. 1131 = Tabari 1988, p. 52.

[13] Tabari, *Analele*, vol. 1, p. 1131; Al-Azraqi 1858: p. 20-24, 25-29, 30-31.

[14] Arabii îl numesc în mod obişnuit pe Avraam „Khalil" – prieten (al lui Dumnezeu), pe baza istorisirii biblice despre generozitatea sa faţă de vizitatorii (extratereştri?) de la Hebron; cf. Peters, 1985, p. 4-5; 140-143; 240-241.

genealogie care face legătura dintre Mahomed, ca propovăduitor al lui Iisus,[15] și patriarhul biblic. Cu toate acestea, materialul pe care l-am avut la îndemînă nu a dus cu ușurință la această concluzie. Coranul și tradiția musulmană nu sînt prea coerente referitor la ceea ce se întîmplase între israeliți și Ismael, în timp ce genealogiile lor arabe, oricît erau de lungi, conduceau înapoi în trecut într-o direcție care nu avea nici o legătură evidentă cu Biblia. După cum vom vedea, mai exista un element care complica lucrurile. Propria istorie le spunea musulmanilor că *qurayshiții*, adică strămoșii direcți ai lui Mahomed la Mecca, erau în primul rînd relativ nou-veniți în Mecca și că ei înlocuiseră un alt popor arab; în al doilea rînd, că erau păgîni. Astfel se explică apariția în istorie a *jurhumiților*, un popor arab care l-a înlocuit pe *Banu Ismael* la Mecca și care a introdus păgînismul în sanctuarul lui Avraam.[16]

Astfel, ni se spune că, pentru a conviețui în pace cu vecinii, *jurhumiții* și *amaliqa*, Ismael a trebuit în cele din urmă să se căsătorească cu o femeie din neamul *jurhumiților*, Sayyida bint Mudad, care i-a dăruit doisprezece fii. Nu știm absolut sigur cine erau de fapt „*amaliqa*", decît că, în ochii arabilor, atît ei, cît și *jurhumiții*, erau „arabi autentici", prin aceea că araba era limba lor maternă, ceea ce contrasta cu, de exemplu, *Banu Ismael*, care făcea parte din „arabii făcuți", deoarece „ei au început să vorbească limba acestor popoare (arabe) numai după ce s-au stabilit printre ele."[17] Desigur, sînt *amalekiții* biblici, dușmanii de moarte ai Israelului (*Exodul* 17:8-16; 1 Samuel 15), dar oricare ar fi fost omologii lor arabi într-adevăr, – s-ar putea, după cum s-a presupus, să fie *nabateenii*[18] – prezența lor în povestirile tradiționale oferă încă o ocazie de a face conexiunea dintre tradiția Mecca – Medina din povestirile biblice timpurii, chiar dacă *amalekiții* biblici nu au nimic în comun cu Medina, dar potrivit *Exodului* 17:8-16, ei au fost găsiți în sudul ținutului Negev.

Aceiași *amalekiți* reapar oarecum mai tîrziu în Biblie – această parte este ignorată în tradiția musulmană – deși aparent în aceeași regiune Negev – Sinai, cînd lui Saul i se poruncește să-i distrugă pînă la unul (1 Samuel 15:2-3). Împotriva poruncii Domnului, Saul l-a cruțat pe regele *amalekit* Agag și pe

---

[15] Deși cu o intenție absolut diferită, convingerile mesianice ale lui Iisus impun conexiunea lui cu David; cea a lui Mahomed, cu Avraam.

[16] Cf. Caetani, 1905, p. 96.

[17] Tabari, *Analele*, vol. 1, p. 215.

[18] Dacă „amalekiții" erau într-adevăr nabateenii, ale căror hotare politice se aflau situate la Mada' în Salih și al-Ula, în nordul Hijazului și care aveau o „piață" cu numele lor în Medina, acest lucru ar trebui să ne ofere un fel de indiciu cronologic – perioada de înflorire a nabateenilor a fost între secolele al II-lea î.d.Hr. și I d.Hr. – în această relatare foarte fluctuantă de altfel. Observați mai tîrziu că numele fiului lui Ismael este Nabat sau Nabit.

tribul său, în pofida problemelor pe care le-ar fi putut avea, însă *amalekiţii* înşişi dispar din atenţia istoriei Bibliei. Dar nu şi din cea a musulmanilor.

Întorcîndu-ne la ultima versiune a *Istoriei sacre*, ni se spune că Moise nu a mers el însuşi în Arabia, iar cînd oastea desfăşurată de el în Hijaz în căutarea *amalekiţilor* s-a întors în Palestina, a aflat că acesta se stinsese. Apoi, oastea s-a întors în Arabia, punînd astfel bazele unei prezenţe evreieşti permanente acolo. Alte versiuni musulmane ni-i prezintă pe Moise şi pe Aaron făcînd pelerinajul la Mecca, Aaron murind la Medina şi fiind îngropat pe Muntele Uhud. Ambele povestiri ajută la explicarea prezenţei de mai tîrziu a evreilor în Arabia Occidentală, dar tendinţa mai generală din sursele musulmane este de a data emigraţia israelită în Arabia cu secolul al VI-lea î.d.Hr., perioada distrugerii babiloniene a Templului.[19]

Acum să ne întoarcem la epoca lui Avraam şi Ismael:

> La moartea lui Avraam, Ismael a devenit singurul stăpîn al Kaabei şi, atunci cînd a murit şi el, la vîrsta de 130 de ani, fiul său Nabat i-a urmat, aparent fără nici un fel de piedici. Dificultăţile s-au ivit la următoarea generaţie: la moartea lui Nabat, a cărui mamă era *jurhumită*, după cum am văzut, fiii şi nepoţii săi erau prea puţini la număr pentru a putea să ţină piept puternicului popor al *jurhumiţilor*, care au luat sanctuarul în stăpînire. Mudad, socrul lui Ismael, a fost primul jurhumit care a condus ţinutul Kaabei. Ismael, fiul lui Avraam, avea doisprezece fii: Nabat, cel mai mare, Qaydhar, Adhbul, Mabsha, Misma', Mashi, Dimma, Adhr, Tayma, Yatur, Nabish şi Qaydhuma. Mama lor era Ra'la, fiica lui Mudad, fiu al lui Amr, din neamul jurhumiţilor... Potrivit scrierilor, Ismael a trăit 130 de ani, iar cînd a murit, a fost îngropat în pămîntul sfînt *(hijr)* al Kaabei, alături de mama sa, Hagar.[20]

După cum s-a observat deja, cronicarii musulmani din perioada timpurie, preislamică, a istoriei Meccăi au avut două evenimente de care să ţină seama sau, mai degrabă, un fapt şi o idee preconcepută pe care să le ia în considerare. Faptul era acela că, chiar dacă Coranul explica foarte clar (2:125-127) că Mecca fusese iniţial un aşezămînt sfînt în slujba Singurului Dumnezeu Adevărat, Dumnezeul lui Avraam şi Ismael, aceasta era, chiar pe vremea Profetului, o cetate păgînă, aflată sub stăpînirea unui trib păgîn sau păgînizat, *qurayshiţii*, care erau înşişi strămoşii lui Mahomed. Ideea preconcepută era aceea că printre arabi existau două ramuri rasiale, cei din nord, „făcuţi" sau „arabizaţi" şi cei din sud, yemeniţii – arabii „născuţi" sau „autentici" – o distincţie bazată pe faptul dacă un popor era „vorbitor nativ" al limbii arabe sau dobîndise acea limbă.[21] Genealogii şi cronicarii – printre cei din urmă se

---

[19] Dar nu e nici pe departe singura sursă; diverse posibilităţi sînt exersate de Gil, 1984, p. 206. Tabari, *Analele*, vol. 1, p. 352.

[20] Tabari, *Analele*, vol. 1, p. 352.

[21] *Ibid*, p. 215.

remarcă îndeosebi Ibn Ishaq, Tabari și Azraqi și sursele acestora – i-au atribuit pe *ismaeliți* și pe *qurayshiții* lui Mahomed primei categorii, în timp ce popoarele din sud, *jurhumiții* și *khuza'a* erau făcute răspunzătoare pentru variatele amestecuri de rase care au tulburat Mecca în perioada dintre moartea lui Ismael și revenirea la putere a unuia din descendenții săi, Qusayy Qurayshitul.

> Povestea *jurhumiților*, cum s-au așezat în (bazinul) Zamzam, cum au părăsit Mecca și a celor care au stăpînit Mecca după ei pînă cînd Abd al-Muttalib (bunicul lui Mahomed) a săpat izvorul Zamzam... este aceea că Ismael, fiul lui Nabat, era custodele locului sfînt atît cît a fost voia Domnului, după care a fost dat în seama lui Mudad ibn Amr din neamul *jurhumiților*. Fiii lui Ismael și fiii lui Nabat, împreună cu bunicul lor Mudad ibn Amr și cu unchii lor de pe mamă din neamul jurhumiților – Jurhum și Qatura, care erau veri, erau la acea vreme poporul Meccăi. Ei au venit din Yemen și au călătorit împreună, iar Mudad avea grijă de Jurhum, în timp ce Sumayda', unul din oamenii lor, avea grijă de Qatura... Cînd au ajuns la Mecca, li s-a înfățișat un oraș binecuvîntat cu apă și copaci și, încîntați de aceasta, și-au așezat tabăra acolo. Mudad ibn Amr, cu oamenii lui Jurhum, s-au așezat în partea de sus a Meccăi, în Qa'ayqi'an și nu au mers mai departe. Sumayda' cu Qatura s-au așezat în partea de jos a Meccăi, în Ajyad, și nu au mers mai departe. Mudad lua zeciuială de la cei care intrau în Mecca prin partea de sus, în timp ce Sumayda făcea același lucru cu cei care intrau prin partea de jos. Fiecare stătea cu poporul său și nici unul nu intra pe teritoriul celuilalt. (Ibn Ishaq, 1955:45-46).

Potrivit acestei povestiri, *jurhumiții* trăiau pe colinele și înălțimile vestice ale văii și astfel controlau trecerea „de sus" dinspre și înspre Jidda și Batn al-Marr, mai tîrziu numită Wadi Fatima, în timp ce aliații lor și în curînd rivalii lor, neamul *qatura*, s-au așezat pe colinele Jabal Abu Qubays din partea de răsărit și controlau intrarea și ieșirea dinspre și înspre Yemen. Astfel, cele două grupuri erau separate cu grijă, însă în ținuturi extrem de apropiate din spațiile înguste ale văii Meccăi. În acea vreme, nici unul din cele două popoare nu pare să fi avut sub stăpînire locul sfînt, dar ambele încercau să-și cîștige existența din aceeași sursă – taxa impusă asupra „celor care intrau în Mecca", pelerini, evident, la un altar care exista deja și nu peste multă vreme au eșuat. Au urmat ostilități și cei din neamul *qatura* au fost subjugați de Mudad, iar *jurhumiții* au devenit astfel unica autoritate civilă și religioasă – „stăpînitori ai templului și judecători" în cetatea sfîntă, – deși cel puțin unele din rudele lor *ismaelite* prin căsătorie (să ne reamintim că Ismael s-a căsătorit cu o *jurhumită)* încă locuiau acolo. Plecarea definitivă a acestora din urmă pare să fi fost cauzate de presiuni demografice, deși, fără îndoială, a fost impusă de considerente politice.

> Apoi Dumnezeu i-a înmulțit pe copiii lui Ismael din Mecca și unchii lor din neamul *jurhumiților* erau stăpînitorii templului și judecători la Mecca. Fiii lui Ismael nu le-au contestat puterea datorită legăturilor de sînge și respectului lor pentru sanctuar,

> de teamă să nu se işte gîlceavă sau luptă. Cînd Mecca a devenit neîncăpătoare pentru fiii lui Ismael, aceştia s-au împrăştiat pe pămînt şi ori de cîte ori aveau de dus o bătălie cu un popor, Dumnezeu le dăruia victoria, datorită credinţei lor, şi ei îl supuneau. (*Ibid.*, p. 46)

Aceasta îi prezintă într-o lumină favorabilă pe ismaeliţii dispersaţi, însă aceeaşi sursă explică foarte clar că la plecarea lor din Mecca fiii lui Ismael au început să se întoarcă la păgînism, pe care l-au apărat cu sfinţenie cînd s-au întors în cetate ca *qurayshiţi*.[22]

În acea vreme, jurhumiţii aveau vecini noi. Triburile migrau permanent spre nord dinspre Yemen, Azd, de exemplu, şi din Quda'a, unele dintre ele, precum *awsii* şi *khazrajii*, s-au stabilit în nord în Hijaz, mai cu seamă în oaza care mai tîrziu va fi numită Medina, în timp ce alţii, precum Banu Ghassan, şi-au continuat drumul spre Siria. În sfîrşit, erau cei care „s-au desprins" şi s-au aşezat în Tihama sau în regiunile de coastă ale Hijazului. „Cînd poporul Banu Amr ibn Amir a plecat din Yemen, Banu Haritha ibn Amr s-a desprins de acesta (*inkhaza'a*), s-a aşezat în Tihama şi a devenit cunoscut sub numele de *khuza'a* ..." (Tabari, vol. 1, p. 1132; Tabari, 1988, p. 53).

Împrejurările exacte în care acest popor sudic numit *khuza'a* a preluat controlul asupra Meccăi de la *jurhumiţi* au rămas necunoscute chiar şi experţilor arabi timpurii. În aceste condiţii, trebuie să tragem concluzii din faptul că existau cinci tradiţii diverse şi distincte referitor la acest subiect.[23] Tabari (*Analele*, vol. 1, p. 1132) a combinat motivele răzbunării divine – „Dumnezeu a trimis sîngerări ale nasului şi o invazie de furnici asupra *jurhumiţilor* şi i-a distrus" – cu un atac al poporului *khuza'a*, deşi Ibn Ishaq preferă o explicaţie politică mai simplă.

> Apoi *jurhumiţii* s-au purtat samavolnic în Mecca şi au îngăduit ceea ce era tabu. Cu cei care intrau în Mecca şi nu erau din tribul lor se purtau rău şi îşi însuşeau daruri care fuseseră făcute Kaabei, astfel încît puterea lor a slăbit. Cînd Banu Bakr ibn Abd Manat al (meccanului) Kinana şi Ghubshan din neamul *khuza'a* au văzut aceasta, s-au unit pentru a porni bătălie împotriva lor şi a-i alunga din Mecca. S-a declarat război şi în bătălie Banu Bakr şi Ghubshan au învins şi i-au izgonit pe jurhumiţi din Mecca. (Ibn Ishaq, 1955, p. 46-47)

Pe parcursul acestui capitol, Ibn Ishaq cu sursele sale invocă evenimente pentru a explica nume, mai ales pe cele ale locurilor. Atît el, cît şi Tabari de exemplu, oferă o etimologie corespunzătoare şi, în consecinţă, o teodicee pentru „Bakka", numele timpuriu şi misterios al Meccăi (cf. Coranul 3:96).

---

[22] Ibn Ishaq, 1955, p. 35-36.

[23] Vezi M. J. Kister, „Khuza'a", *Enciclopedia islamului*, Leiden: E.J. Brill, 1961 – (de aici înainte EI^2).

> Primul *jurhumit* care a fost custodele Kaabei a fost Mudad, urmat de moștenitorii săi, generație după generație. În cele din urmă, *jurhumiții* au făcut fărădelegi în Mecca, au îngăduit ceea ce era oprit, și-au însușit nelegiuit odoare care fuseseră aduse Kaabei și îi asupreau pe cei care veneau la Mecca... În Vremea Necunoașterii, orice persoană care făcea nelegiuiri sau se purta asupritor în Mecca sau orice rege care îngăduia ceea ce era oprit, pierea pe loc. Mecca era numită...Bakka, pentru că se obișnuia frîngerea gîturilor (*tabukk*) răufăcătorilor sau tiranilor, cînd aceștia făceau fărădelegi în Mecca. (Tabari, *Analele*, vol. 1, p. 1131-1132; Tabari, 1988, p. 52-53).

Epoca *jurhumită* în Mecca nu pare să fi durat mai mult de 300 de ani, aproximativ între anii 200 și 400 d.Hr. în cronologia inexactă a vremii și, înainte de a pleca, ultimul dintre stăpînitorii *jurhumiți* a făcut ceva ce a condus direct la proeminența de mai tîrziu a lui Abd al-Muttalib. „Amr ibn Harith ibn Mudad Jurhumitul a scos cele două gazele din Kaaba și piatra din colț și le-a îngropat în izvorul Zamzam, plecînd apoi cu *jurhumiții* spre Yemen. Erau îndurerați amarnic de pierderea regatului Meccăi..." (Ibn Ishaq, 1955, p. 46-47).

Imediat ce au pus stăpînire pe cetate și pe locul sfînt, cei din neamul *khuza'a* au început să dea propriile lor porunci:

> Kaaba a fost luată în stăpînire de neamul *khuza'a*, cu excepția a trei funcții, care se aflau în mîinile triburilor (grupului numit) Mudar. Prima dintre acestea era *ijaza* – acordarea permisiunii pelerinilor de a pleca din Arafat. Aceasta era deținută de al-Ghawth ibn Murr, care aparținea (clanului) Sufa... A doua funcție era *ifada*, acordarea permisiunii pelerinilor de a se îndrepta spre Mina în dimineața sacrificiului. Aceasta se afla în mîinile poporului Zayd ibn Adwan... A treia funcție era *nasi* – decalarea sau amînarea (prin intercalare) a lunii sacre. Dreptul de a hotărî acest lucru stătea în mîinile lui Qalamma, care era Hudhayfa ibn Fuqaym ibn Adi, din neamul Malik ibn Kinana... Cînd s-a instalat islamul, lunile sacre și-au reluat locul în timp, iar Dumnezeu le-a stabilit cu fermitate și a abolit „amînarea" (*nasi*). (Tabari, *Analele*, vol. 1, p. 1134; Tabari, 1988, p. 55).

Cum au ajuns păgînismul și cultul idolilor la Mecca?

Un aspect al acestui cult al arabilor preislamici, care a atras atenția nu numai a specialiștilor musulmani de mai tîrziu în „Epoca Ignoranței" sau „Barbarismul", după cum au numit ei perioada preislamică, dar chiar și a autorilor greci și latini, care au venit în contact cu societatea arabă, a fost cultul larg răspîndit al pietrelor. Din perspectiva ambelor categorii de observatori, venerarea pietrelor părea o practică bizară, fie că acestea erau în stare brută, necioplite în vreun fel, fie că aveau forma vreunui idol rudimentar.[24] Practica

---

[24] Desigur, nu pietrele erau cele venerate, ci un spirit viu care se afla în interiorul lor (Dussaud, 1955, p. 41 și n. 3).

este atestată atît printre arabii sedentari, precum *nabateenii* din Petra sau preoţii arabi din Emessa, Siria, care încastraseră o asemenea piatră în templul lor – pe care marele preot Elagabalus a dus-o cu el la Roma, cînd a devenit împărat – precum şi printre nomazi, care purtau în bătălii pietre în chivoturi portabile.[25]

Musulmanii de mai tîrziu aveau ştiinţă de asemenea practici şi le-au localizat în timp la începuturile istoriei Meccăi, cînd fiii lui Ismael au trecut la păgînism. Ibn al-Kalbi (decedat în anul 821), eruditul care a făcut un studiu special al trecutului preislamic al Arabiei în lucrarea sa avînd ca titlu *Book of Idols* (*Cartea idolilor*), a pus-o în legătură directă cu decăderea poporului lui Ismael.

> Motivele care i-au dus pe aceştia [adică pe urmaşii lui Ismael] la venerarea chipurilor şi a pietrelor au fost următoarele: nici unul nu a părăsit Mecca fără a lua cu el o piatră din zidurile Casei Sfinte, ca dovadă de adorare pioasă a acesteia şi ca semn de dragoste adîncă faţă de Mecca. Oriunde se aşezau, ridicau piatra şi o înconjurau în felul în care obişnuiau să înconjoare Kaaba (înainte de plecarea lor din Mecca), cerînd astfel binecuvîntarea acesteia şi arătîndu-şi dragostea profundă pentru Casa Sfîntă. De fapt, arabii încă venerează Kaaba şi Mecca şi călătoresc pînă acolo, pentru a face pelerinajul şi închinăciunea, respectînd astfel obiceiul împămîntenit în timp, pe care l-au moştenit de la Avraam şi Ismael.
>
> În timp, aceasta i-a dus la adorarea a tot ce le înfierbînta imaginaţia şi i-a făcut să uite adorarea originară. Au schimbat religia lui Avraam şi Ismael pe o alta. Prin urmare, au preluat adorarea chipurilor cioplite, devenind astfel ca popoarele de dinaintea lor.

În acest punct, Ibn al-Kalbi face legătura dintre relatarea sa şi o explicaţie oferită de Coran 71:20-24 şi dă din întîmplare numele unor zei veneraţi în Arabia preislamică. „Zise Noe: „Doamne, ei s-au răzvrătit împotriva mea şi urmează celor cărora averea şi copiii numai le măresc pieirea." Şi ei au pus la cale un complot şi-au spus: „Nu părăsiţi zeii voştri şi părăsiţi pe Vadd şi pe Sovîa, şi pe Taghuth, şi pe Tauk, şi pe Nasr'." Şi ei i-au dus pe mulţi în rătăcire..."

Textul lui Ibn al-Kalbi merge mai departe: „Au căutat şi au aflat ce veneraseră oamenii lui Noe şi au adoptat venerarea acelor idoli pe care oamenii lui Noe încă şi-i aminteau."

Pentru generaţia de musulmani de mai tîrziu era important, fără îndoială, în lumina faptului că însuşi Mahomed a adoptat anumite practici de cult existente în Mecca din vremea sa, să menţină o anume legătură continuă cu adevăratul trecut avraamic.

---

[25] Lammens, 1928a.

Printre aceste practici de venerare, erau unele care proveneau din vremea lui Avraam și Ismael, precum venerarea Casei Sfinte și înconjurarea acesteia, *Hajj*, *'umra* (sau pelerinajul mic), „neclintirea" pe Arafat și Muzdalifa, sacrificarea de cămile femele și ridicarea vocii *(tahlil)* (pentru a-l preamări pe Dumnezeu) în timpul Hajj și al *'umra*, însă au introdus în cea din urmă elemente care nu-i erau specifice.

Ibn al-Kalbi vine apoi cu un exemplu de asemenea rugăciune de preamărire preislamică „neortodoxă" (talbiyya): „Aici sîntem, Doamne! Aici sîntem! Aici sîntem! Nu ai tovarăș decît pe cel care este al tău; ești stăpîn asupra lui și a tot ce are."

Ibn al-Kalbi continuă cu remarcele sale personale: „Astfel, prin *talbiyya*, ei au declarat unicitatea Sa și, în același timp, și-au asociat zeii cu El, punînd treburile lor (adică ale zeilor) în mîinile Sale..." (Ibn al-Kalbi, *Cartea idolilor*, p. 6-7 = Ibn al-Kalbi, 1952, p. 4-5).

Venerarea pietrelor nu este chiar identică cu venerarea idolilor, după cum a înțeles chiar și Ibn al-Kalbi. Potrivit majorității specialiștilor, inclusiv însuși Ibn al-Kalbi, practicile păgîne din Mecca luaseră o nouă întorsătură cînd poporul *khuza'a*, sub conducătorul Amr ibn Luhayy – care se căsătorise cu fiica lui Amr ibn al-Harith, căpetenia *jurhumiților* – i-a înlocuit pe jurhumiți, tribul care deținea supremația în cadrul ierarhiei.

Cînd Amr ibn Luhayy a venit (la Mecca), el și-a disputat dreptul de stăpînire a acesteia cu Amr ibn al-Harith și, cu ajutorul poporului lui Ismael, a luptat cu jurhumiții, i-a învins și i-a alungat din Kaaba; apoi i-a alungat din Mecca și a preluat stăpînirea asupra Casei Sfinte.

Apoi, Amr ibn Luhayy s-a îmbolnăvit foarte tare și i s-a spus: se află un izvor fierbinte la Balqa, în Siria.[26] Dacă mergi acolo, te vei tămădui. Astfel că el merse la izvorul fierbinte, se scăldă în el și fu tămăduit. În timpul șederii sale acolo, el observă că oamenii din partea locului venerau idoli. Prin urmare, i-a întrebat: „Ce sînt lucrurile acestea?" La care, răspunsul a fost: „Lor ne rugăm pentru ploaie și de la ele cerem victoria împotriva dușmanului." Atunci el i-a rugat să-i dea cîteva dintre aceste lucruri și ei i le-au dat. El le-a dus cu el înapoi la Mecca și le-a ridicat în jurul Kaabei... (*Ibid*, p. 8 = Ibn al-Kalbi, 1952, p. 7).

Ulterior, Ibn al-Kalbi își îndreaptă atenția asupra cultului idolilor, introdus de curînd în Mecca și în ținuturile învecinate:

Fiecare familie din Mecca avea acasă un idol la care se închina. Ori de cîte ori unul din membrii familiei plănuia să plece în vreo călătorie, ultimul lucru pe care îl făcea înainte de a ieși din casă era acela de a atinge idolul, în speranța unei călătorii prielnice; la întoarcere, primul lucru pe care îl făcea era să atingă idolul din nou, în semn de mulțumire pentru o întoarcere favorabilă...

---

[26] De fapt, există un număr de izvoare fierbinți în Valea Yarmuk, la granița dintre Siria și Iordania.

Arabii erau pasionaţi de venerarea idolilor. Unii dintre ei aveau un templu, în jurul căruia îşi concentrau veneraţia, în timp ce alţii adoptau un idol căruia i se închinau. Cel care nu era în stare să-şi clădească un templu sau să adopte un idol, ridica o piatră în faţa Casei Sfinte [adică în faţa Kaabei, la Mecca] sau în faţa oricărui alt templu, după voie, şi apoi o înconjura în acelaşi fel în care înconjura Casa Sfîntă. Arabii numeau aceste pietre *ansab*, dar atunci cînd acestea semănau cu o vieţuitoare, ei le numeau „idoli" (*asnam*) şi „chipuri"(*awthan*). Acţiunea de înconjurare era numită de ei „circumrotaţie" (*dawar*).

Ori de cîte ori un călător poposea în vreun loc (pentru a rămîne peste noapte), îşi alegea patru pietre, o alegea pe cea mai frumoasă dintre ele şi o adopta ca idol al său, după care pe celelalte trei le folosea ca suport pentru ceaunul în care îşi pregătea de mîncare. La plecare le lăsa în urmă şi făcea acelaşi lucru la celelalte popasuri.

Şi, ca mulţi alţi musulmani, Ibn al-Kalbi era convins că păgînismul arab era la origini doar o formă degenerată a ritualurilor Kaabei:

Arabii erau obişnuiţi să aducă sacrificii tuturor acestor idoli şi pietre. Cu toate acestea, ei erau conştienţi de meritele şi superioritatea Kaabei, la care făceau pelerinaj şi se închinau. Acţiunile pe care le îndeplineau în timpul călătoriilor lor erau nici mai mult nici mai puţin o perpetuare a ritualului pe care îl urmau la Kaaba, datorită devoţiunii lor faţă de aceasta. (*Ibid*, p. 32-33 = Ibn al-Kalbi, 1952, p. 28-29)

Ibn Ishaq ne furnizează un fel de catalog al triburilor care se închinau idolilor şi a zonelor respective. El concluzionează:

Neamul *qurayshiţilor* avea un idol numit Hubal lîngă o fîntînă în mijlocul Kaabei. Şi ei i-au adoptat pe Asaf şi Na 'ila în Zamzam, aducîndu-le sacrificii amîndurora. Aceştia erau un bărbat şi o femeie din neamul *jurhumiţilor* – Asaf ibn Baghy şi Na 'ila bint Dik – care se făcuseră vinovaţi de a se fi împreunat în Kaaba, iar Dumnezeu i-a transformat în două stane de piatră.[27] Potrivit lui Abdullah ibn Abu Bakr, Amra bint Abd al-Rahman ar fi spus că a auzit-o pe Aisha [una din soţiile lui Mahomed] spunînd: „Din totdeauna am auzit că Asaf şi Na'ila erau un bărbat şi o femeie din neamul *jurhumiţilor*, care s-ar fi împreunat în Kaaba şi Dumnezeu i-a transformat în două stane de piatră." Dar numai unul Dumnezeu cunoaşte adevărul...

Acelaşi detaliu, relatat într-o variantă puţin diferită de către Ibn al-Kalbi:

Fiecare gospodărie avea un idol pe care oamenii îl foloseau pentru închinăciune. Cînd un bărbat urma să plece într-o călătorie, se freca de idol chiar înainte de a încăleca: de fapt, acesta era ultimul lucru pe care îl făcea înainte de a pleca în călătorie. Şi, cînd se întorcea din călătorie, primul lucru pe care îl făcea era să se frece de idol, înainte de a intra în sînul familiei...

Acum, pe lîngă Kaaba, arabii au adoptat *tawaghit* – temple în faţa cărora se închinau, precum se închinau în faţa Kaabei. Îşi aveau propriii lor protectori şi veghetori şi obişnuiau să le aducă ofrande, aşa cum aduceau Kaabei, să-i înconjoare

[27] Numele înseşi par să însemne pietre; cf. Fahd, 1968, p. 105.

şi să facă sacrificii acestora. Cu toate acestea, ei recunoşteau superioritatea Kaabei, deoarece acesta era templul şi moscheea lui Avraam prietenul (lui Dumnezeu)... Al-Lat (era zeiţa care) aparţinea seminţiei lui Thaqif in Ta'if, protectorii şi veghetorii ei fiind poporul Mu'attib al Thaqif. Manat era venerată de neamurile *aw* şi *khazraj*, precum şi de unele dintre popoarele *yathribe*, care le urmau religia, aflate pe ţărmul mării, înspre al-Mushallal, în Qudayd.

PĂRINTELE QUSAYY ŞI NEAMUL QURAYSHIŢILOR

În cele din urmă, neamul *khuza'a* a îngăduit întoarcerea la Mecca a poporului lui Ismael sau, mai exact, a *qurayshiţilor* din tribul Kinana. Eponimul tribal Kinana rezistă timp de cincisprezece generaţii după Ismael, pe linia descendenţilor direcţi, iar Qusayy, protagonistul în cele ce urmează, se află la opt generaţii depărtare de Kinana. Astfel, potrivit calculului tradiţional, urmaşii lui Ismael s-au întors în cetatea natală după şapte secole de cînd acesta şi Avraam ridicaseră Kaaba pe acel loc. În acest răstimp, ismaeliţii, numiţi acum qurayshiţi, trăiseră în general împrăştiaţi în „aşezări risipite" prin împrejurimi.

Ghubshan, din neamul *khuza' a*, stăpînea sanctuarul în locul neamului lui Bakr ibn Abd Manat, omul care avea această datorie fiind Amr, fiul lui al-Harith al-Ghubshani. Qurayshiţii, în acea vreme trăiau în aşezări şi iurte (sau „case") risipite printre poporul lor, Banu Kinana. Astfel, neamul *khuza'a* avea templul în stăpînire, trecîndu-l din tată în fiu pînă la cel din urmă dintre ei, Hulayl ibn Habashiyya... (Ibn Ishaq, 1955, p. 48).

În acest moment, toate sursele îl introduc pe Qusayy, „primul din neamul Kinana, care a preluat conducerea şi care a realizat unirea tribului său, *qurayshiţii*."

Cînd tatăl său qurayshit Kilab a murit, tînărul Qusayy, care trebuie să se fi născut la începutul celei de a doua jumătăţi a secolului al IV-lea, d.Hr., a fost dus de mama sa înapoi pe păşunile din nord ale propriului ei trib, Banu Udhra din neamul Quda'a[28]. Mama lui Qusayy s-a recăsătorit şi, pe măsură ce băiatul creştea, el nu avea nici un motiv să se creadă altceva decît unul din neamul Quda'a. Dar cînd a devenit bărbat şi aflat că nu este din neamul Quda'a, Qusayy a întrebat-o pe mama sa din ce trib făcea el parte. Ea i-a spus întreaga poveste: „Tu eşti fiul lui Kilab ibn Murra ibn Ka'b ibn Lu 'ayy ibn Ghalib ibn Fihr ibn Malik ibn al-Nadr ibn Kinana al-Qurashi."[29] Această

---

[28] Caetani, 1905, vol. 1, p. 99-100; Lammens, 1924, p. 268.

[29] Watt în Tabari, p. XXIX, note: „Deşi denumirea de *qurayshit* este dată uneori unui strămoş, fie Fihr sau al-Nadr, la origini pare să fi fost o poreclă care a fost dată suporterilor lui Qusayy în general, însemnînd probabil „mica adunare..." Pentru incertitudinea lui Tabari asupra denumirii, vezi mai tîrziu.

revelaţie a trezit în Qusayy o dorinţă puternică de a se întoarce la Mecca şi de a se alătură propriului său popor – *qurayshiţii*.

Potrivit calculului tradiţional, mama lui Qusayy l-a povăţuit pe Qusayy că ar fi cel mai bine pentru el să aştepte perioada păcii sacre din timpul pelerinajului. El i-a urmat sfatul şi a sosit la Mecca protejat de luna sfîntă. Apoi, cînd ceilalţi din neamul Banu Udhra s-au întors acasă, Qusayy a rămas cu rudele sale nou descoperite la Mecca. De aici încolo, sursele se mişcă cu rapiditate:

> Qusayy era un bărbat puternic, de viţă bună, şi cînd i-a cerut lui Hulayl ibn Hubshiyya [sau Habashiyya], din neamul *khuza'a*, mîna fiicei sale Hubba, acesta, recunoscîndu-i viţa nobilă şi considerîndu-l un pretendent potrivit, îşi dădu consimţămîntul şi îi căsători pe cei doi. Se afirmă că, la acea vreme, Hulayl era custodele Kaabei şi stăpînea Mecca. Potrivit lui Ibn Ishaq, Qusayy rămase cu el (adică cu Hulayl), iar Hubba îi dărui patru fii: Abd al-Dar, Abd Manaf, Abd Uzza şi Abd. Neamul său a crescut, averea i-a sporit şi a devenit foarte respectat şi onorat (Tabari, *Analele*, vol. 1, p. 1093-1094 = Tabari, 1988, p. 20).

Dacă relatarea despre Hulayl este corectă, şi Tabari s-ar putea să fi avut unele dubii, Qusayy s-a căsătorit într-adevăr foarte bine: mireasa sa era fiica „regelui“ Meccăi, poziţie identificată cu custodia şi controlul asupra Kaabei. S-ar părea că el s-a stabilit în casa socrului său, iar cei patru fii ai săi, purtau toţi particulele tradiţionale ale familiei, nume legate de altar: „Slujitor al Casei“, „Slujitor al lui Manaf“, „Slujitor al lui Uzza“ – ultimele două fiind zeiţele meccane ale familiei – şi, în cele din urmă, oarecum misteriosul „Slujitorul“ pur şi simplu sau, poate, „Slujitorul lui Qusayy.“[30] Tînărul nu putea fi învinuit dacă nutrea visuri ambiţioase.

> Cînd Hulayl şi al-Hubshiyya au murit, Qusayy credea că este mai îndreptăţit să preia custodia asupra Kaabei şi să conducă Mecca decît cei din neamul *khuza'a* şi cei din tribul Banu Bakr, de vreme ce *qurayshiţii* erau cei mai nobili şi puri descendenţi ai lui Ismael, fiul lui Avraam. El vorbi cu unii din *qurayshiţi* şi cu unii din neamul Banu Kinana şi îi îndemnă să alunge împreună neamul khuza'a şi tribul Banu Bakr din Mecca. Aceştia i-au acceptat propunerea şi au depus un jurămînt de a se alătura lui, pentru a face aceasta. Apoi, el scrise fratelui său vitreg, Riza ibn Rabi'a, care se afla pe pămînturile tribului său (în nord, spre Siria), cerîndu-i să-i vină în ajutor şi să lupte alături de el. Riza ibn Rabi'a le vorbi celor din neamul Quda'a şi le ceru să meargă în ajutorul fratelui său şi să mărşăluiască alături de el, iar ei răspunseră chemării sale. (Tabari, *Analele*, vol. 1, p. 1094 = Tabari, 1988, p. 20-21).

Potrivit acestei relatări, pe care Tabari a preluat-o de la Ibn Ishaq, momentul critic a apărut în timpul pelerinajului anual. Controlul asupra unuia

[30] Cf. Wellhausen, 1897, p. 1-4.

sau mai multor ritualuri ale *Hajj* rămăsese, prin moștenire, în mîinile unor clanuri din timpurile străvechi ale stăpînirii *jurhumiților* în Mecca și îndeosebi în ale celui numit *sufa*.

> Neamul *sufa* obișnuia să alunge oamenii din Arafat și să le dea permisiunea de a pleca atunci cînd se împrăștiau de la Mina. În ziua împrăștierii, ei mergeau la pilonii de piatră și un om din neamul *sufa* obișnuia să arunce pietre pentru pelerini: nici unul dintre aceștia nu arunca piatra pînă ce el nu arunca...
>
> Și, oricît de mult ar fi fost rugat de „cei care trebuiau să se întoarcă la treburile lor", custodele *sufa* refuza cu încăpățînare să înceapă ritualul pînă cînd soarele începea să apună. Chiar și atunci, cei din neamul *sufa* făceau uz de prerogativele lor.
>
> Cînd pelerinii terminau de aruncat cu pietre și doreau să se împrăștie din Mina, cei din neamul *sufa* ocupau ambele părți ale trecătorii Al-Aqaba și îi rețineau pe pelerini. Pelerinii spuneau: „Dați-ne permisiunea să plecăm, *sufa*!" Nimeni nu pleca pînă nu treceau cei din neamul *sufa*; după ce se împrăștiau și plecau, ceilalți pelerini erau liberi să plece. (Tabari, *Analele*, vol. 1, p. 1095-1096=Tabari, 1988, p. 22-23).

Acestea sînt toate datele referitoare la explicarea precedentului și a ritualului. Tabari și sursele sale se întorc apoi la trecutul mai apropiat, la epoca lui Qusayy.

> Anul acesta, neamul *sufa* a procedat ca de obicei. Arabii le-au recunoscut acest drept, de vreme ce ei privesc aceasta ca pe o datorie religioasă din timpul stăpînirii *jurhumiților* și a *khuza'a-ilor*. Qusayy ibn Kilab, însoțit de aliații săi din propriul său trib al qurayshiților din neamul Kinana și Quda'a, veni la neamul *sufa*, la al-Aqaba (lîngă Mina) și le spuse: „Noi avem mai multe drepturi asupra acestora decît voi." În acel moment s-au înfruntat și au început să se lupte. A fost o bătălie crîncenă, în urma căreia cei din neamul *sufa* au fost puși pe fugă, iar Qusayy a smuls de la ei privilegiile pe care le dețineau...
>
> Cînd s-a întîmplat aceasta, cei din neamul *khuza'a* și Banu Bakr s-au retras din fața lui Qusayy ibn Kilab, știind că acesta va impune opreliști asupra lor, cum a făcut și cu cei din neamul *sufa* și, prin urmare, îi va exclude din Kaaba și de la stăpînirea Meccăi. În timp ce se retrăgeau, Qusayy și-a arătat deschis dușmănia față de ei și a hotărît să se lupte cu ei. (*Ibid*)

S-au războit și, după ce ambele tabere au suferit pierderi grele, neînțelegerea a fost supusă arbitrajului. Arbitrul era dintr-o altă ramură a neamului Banu Kinana, iar verdictul său nu pare foarte surprinzător, acela că Qusayy are mai multe drepturi asupra Kaabei și de a conduce Mecca decît neamul *khuza'a*. Totuși, aceasta nu a fost singura versiune a evenimentelor care era în circulație. Tabari cunoștea și a relatat alte povestiri, oarecum diferite, privind preluarea puterii, cum bătrînul Hulayl i-a predat puterea fiicei sale, iar cînd aceasta a invocat incapacitatea sa de a închide și deschide ușa Kaabei, el l-a împuternicit pe Abu Ghubshan ca ajutor al acesteia. Qusayy a cumpărat acest privilegiu de la Abi Ghubshan pe o ploscă de vin și o lăută,

fapt ce l-a supărat pe Hulayl şi a dus la izbucnirea războiului. Sau chiar aceea că ciuma i-a lovit pe cei din neamul *khuza'a* şi, după ce au părăsit Mecca de teamă, Qusayy şi-a mutat pur şi simplu poporul în cetate şi a pus stăpînire pe Kaaba.[31] Atît Ibn Ishaq cît şi Tabari, oferă un rezumat al evenimentelor:

> Astfel, Qusayy cîştigă puterea asupra templului şi asupra Meccăi şi îşi aduse la Mecca poporul din locurile unde trăia. El se purta ca un rege cu poporul său şi cu cel al Meccăi şi astfel ei îl făcură rege. Dar le-a garantat arabilor drepturile lor tradiţionale, deoarece considera că aceasta este o obligaţie a sa, pe care nu avea dreptul să o schimbe. Astfel, el confirmă drepturile moştenite ale familiilor Safwan [cea care acorda pe atunci permisiunea de a ieşi din Arafat] şi Adwan [care acorda permisiunea de a ieşi din Muzdalifa], ale mijlocitorilor, precum şi ale lui Murra ibn Awf, pe care le obţinuseră înainte de apariţia islamului, cînd Dumnezeu le-a pus capăt la toate.
>
> Qusayy a fost primul din seminţia lui Banu Ka'b ibn Lu'ayy care a devenit rege şi el era ascultat de poporul său ca rege. El deţinea cheile altarului, dreptul de a da apă pelerinilor din fîntîna Zamzam, de a-i hrăni pe pelerini, de a prezida adunările şi de a înmîna steagurile de luptă. În mîinile sale stăteau toate demnităţile Meccăi; el a împărţit oraşul pe parcele pentru poporul său şi i-a aşezat pe toţi *qurayshiţii* în casele pe care le deţineau în Mecca.
>
> Se spune că *qurayshiţilor* le era teamă să taie copacii sanctuarului din parcelele lor, dar Qusayy i-a tăiat el însuşi sau şi-a pus ajutorii să-i taie. *Qurayshiţii* l-au numit „unificatorul", deoarece i-a strîns pe toţi laolaltă şi domnia lui a fost de bun augur pentru ei. În ceea ce-i priveşte pe *qurayshiţi*, nici o femeie nu era măritată, nici un bărbat nu era însurat, nu se purta nici o discuţie legată de treburile publice şi nici un steag de luptă nu era înmînat decît în casa lui, unde îl înmîna unul dintre fiii lui... Autoritatea sa în rîndurile *qurayshiţilor* în timpul vieţii sale şi după moartea sa avea literă de lege ce nu putea fi încălcată. El şi-a ales pentru sine casa sfatului (*dar al-nadwa*) şi şi-a făcut o uşă care ducea la moscheea Kaaba; în această casă îşi rezolvau *qurayshiţii* treburile. (Tabari, *Anale*, vol. 1, p. 1097-1098 = Tabari, 1988, p. 24).

Printre aceste rînduri, scrise mai tîrziu de un monoteist convins, încep să se întrezărească slab trăsăturile cultului din Mecca preislamică. Qusayy devenise nu numai, sau poate nici măcar, conducătorul politic al cetăţii, dar cu siguranţă omul sfînt a părţii sacre a Meccăi, un prototip asemănător cu practicile care sînt încă în uz în vremurile moderne în Arabia de Sud.[32] Dar im-

---

[31] Există, ca de obicei, mai mult decît o versiune asupra acestor evenimente; cf. Caetani, 1905, vol. 1, p. 101-102.

[32] Cf. Hawting, 1990, p. 70-71: „Referitor la funcţia tradiţiei despre Qusayy şi la unele poziţii în literatura musulmană, mi se pare că aceasta serveşte pentru a aduna la un loc patru entităţi care sînt în esenţă separate: sanctuarul (Kaaba), cetatea (Mecca), „preoţii" sanctuarului (Qusayy şi urmaşii săi) şi poporul cetăţii (qurayshiţii). Efectul povestirilor despre Qusayy şi côntrolul exercitat de către urmaşii săi asupra „funcţiilor sacre" este acela de a crea confuzie între aceste distincţii: controlul asupra sanctuarului este echivalent cu controlul cetăţii,

presia cu care rămînem este aceea că Qusayy era un conservator religios, care era nerăbdător să preia puterea, dar care, ca şi neamul *khuza'a* care a deţinut puterea mai devreme, precum ca şi iluştrii săi înaintaşi, nu dorea deloc să introducă schimbări radicale în cult.

> Qusayy rămase la Mecca şi îşi ţinu tribul în onoare şi adînc respect... În ceea ce priveşte pelerinajul, el le-a confirmat drepturile arabilor de a-şi continua datinile. Aceasta pentru că el le considera o datorie religioasă pe care el nu trebuia să o schimbe. Neamul *sufa* şi-a continuat datina pînă cînd a pierit, drepturile acestuia trecînd mai apoi prin moştenire familiei Safwan ibn Harith...; familia Adwan şi-a continuat datina la fel, precum au făcut şi mijlocitorii începînd de la Banu Malik ibn Kinana pînă la Murra ibn Awf... (Tabari, *Anale*, vol.1, p. 1098 = Tabari, 1988, p. 25).

Un alt pasaj din lucrarea lui Tabari oferă o oarecare imagine privind puterile răspîndite ale lui Qusayy, cele mai multe dintre ele, bănuim noi, fiind deja tradiţionale pentru stăpînul *Haramului* de la Mecca. Am văzut deja, de exemplu, cum a pus el stăpînire pe sala de consiliu a comunităţii, numită *dar al-nadwa* şi a transformat-o în propria sa locuinţă.

> Oamenii spun că *qurayshiţilor* le era teamă să taie copacii Haramului din parcelele lor, iar Qusayy i-a tăiat cu mîna lui şi că după aceasta ei l-au ajutat... Nici o femeie nu era măritată şi nici un bărbat nu era însurat decît în casa lui Qusayy ibn Kilab, iar *qurayshiţii* nu se sfătuiau asupra nici unei probleme care îi afecta nicăieri în altă parte decît în casa sa. Cînd se pregăteau de luptă cu un alt trib, steagurile erau păstrate în casa sa, unde le înmîna unul din fiii săi... (*Ibid*, p. 1097 = Tabari, 1988, pa. 24).

Memoria istorică a arabilor îl evocă pe Qusayy ca „unificatorul", deoarece el era, după cum se spune, „primul din neamul Kinana care a ajuns să conducă şi care şi-a unit tribul, *qurayshiţii.*" Mai tîrziu, pentru arabii înşişi era foarte clar cine era *qurayshit* şi cine nu, dar ei erau oarecum nesiguri în ceea ce priveşte provenienţa lor, îndeosebi, probabil, din cauza absenţei eponimului „qurayshit" în genealogia tribală, după cum mărturiseşte Ibn al-Kalbi. Fondatorul puterii dinastiei a fost considerat în general Qusayy, după cum am văzut, iar obîrşia sa mergea, prin tatăl său Kilab, pînă la un anume Fihr ibn Malik, numit *„cel care i-a strîns laolaltă"* pe *qurayshiţi*, şi, discutînd despre

„întemeietorul" preoţiei este virtual întemeietorul qurayshiţilor, iar poporul qurayshiţilor a devenit atît poporul cetăţii, cît şi al sanctuarului. Tradiţia Qusayy este în esenţă o tradiţie a sanctuarului. Fundamental, aceasta este wilayat al-bayt, controlul sanctuarului, în jurul căruia se dezvoltă povestea lui Qusayy. El se consideră pretendent legitim la autoritatea asupra sanctuarului şi pe care el ori o cumpără, ori îi este conferită ori pe care o cîştigă cu sprijinul aliaţilor săi..." Referitor la unele teorii mai timpurii despre Qusayy ca „sfînt" al Meccăi, vezi Lammens, 1926 şi Hawting *ibid.*, p. 66; şi referitor la paralela cu Arabia de Sud, vezi Serjeant, 1962, p. 53.

acesta din urmă, Tabari reflectă asupra unei întrebări mai generale, şi anume – cine erau *qurayshiţii* într-adevăr?

> Se spune că *qurayshiţii* erau numiţi astfel după Quraysh ibn Badr... din ramura al-Nadr a neamului Kinana. Aceasta pentru că atunci cînd a sosit caravana lui Banu al-Nadr, arabii spuneau „a sosit caravana lui Quraysh." Se spune că „Quraysh" era călăuza celor din neamul Banu al-Nadr în călătoriile lor şi că el era responsabil de aprovizionarea lor. El avea un fiu, numit Badr, care a săpat puţul (din locul numit) Badr, iar puţul a fost numit după acesta.
>
> Ibn al-Kalbi (susţine că) *qurayshit* este un nume colectiv, şi nu poate fi urmărit retrospectiv la o mamă sau un tată sau la un protector de sex masculin sau feminin. Alţii spun că descendenţii lui al-Nadr din neamul Kinana erau numiţi *qurayshiţi*, deoarece al-Nadr ibn Kinana a venit într-o zi la sfatul tribului său, iar oamenii sfatului şi-au spus unul altuia : „Uite la Nadr, arată ca o cămilă *quraysh*."[33] Alţii spun că *qurayshiţii* au fost numiţi astfel după o vietate care trăieşte în mare şi mănîncă alte vietăţi ale mării, mai exact, e vorba despre rechin (*qirsh*), deoarece acesta este cea mai puternică dintre vietăţile mării...

Şi tot aşa continuă etimologiile nu prea convingătoare şi cel puţin una dintre ele sugerează că termenul *qurayshit* este un neologism de dată mai recentă. Este evident că arabii, care îşi aminteau astfel de lucruri, nu aveau o idee clară privitor la cine erau *qurayshiţii* şi de unde proveneau iniţial.

Cetatea Meccăi

Dovezile sînt extrem de puţine, dar ceea ce pare probabil din scrierile lui Ibn Ishaq, Tabari şi Azraqi este faptul că stabilirea Meccăi ca aşezare permanentă se datorează tot lucrării lui Qusayy ibn Kilab, *Qurayshitul*, aproximativ după anul 400 d.Hr.[34] Tradiţia este unanimă în ceea ce priveşte faptul că a existat un altar acolo din timpuri străvechi, dar nu i-a fost stabilit cu exactitate locul unde se afla: pentru aceasta stă mărturie faptul că triburile timpurii şi-au aşezat taberele pe versanţii munţilor de deasupra văii şi că Qusayy a luat iniţiativa laică de a curăţa de copaci terenul din imediata apropiere a altarului, o acţiune interzisă în mod normal de *hawta*. El şi-a aşezat propriul popor, care trăia în trecut în „aşezări răsfirate pe o arie întinsă", în locul curăţat de copaci, cu un teritoriu de locuit bine delimitat pentru fiecare trib. Dacă privim toate acestea dintr-o perspectivă puţin diferită, la naşterea lui Maho-

---

[33] Sensul cuvîntului *qurayshit* în context este necunoscut: Tabari, 1988, p. 29, nota 41.

[34] Singura metodă de calculare a datelor aici este cea de numărare a generaţiilor „normale" începînd de la naşterea profetului – aceasta însăşi fiind extrem de incertă. Această metodă l-a determinat pe Caussin de Perceval (1847, vol. 1, p. 235) să plaseze preluarea Meccăi de către Qusayy în jurul anului 440 d.Hr., iar pe Lammens (1924, p. 53) să dateze evenimentul în jurul anului 470.

med, Mecca avea puţin peste o sută de ani ca aşezare adevărată, iar, în acelaşi timp, *qurayshiţii* fuseseră despărţiţi de viaţa nomadă pe care o duceau anterior.[35]

În apropiere de locul acum restrîns al Haramului, Qusayy a construit – sau poate doar şi-a însuşit – *dar al-nadwa*, pentru a-i servi drept locuinţă, precum şi drept sală de consiliu pentru comunitate, „în care *qurayshiţii* obişnuiau să-şi rezolve treburile."[36] Treburile includeau toate activităţile comunităţii începînd cu acţiunile politice, precum declaraţii de război, pînă la ritualuri religioase, circumcizie şi ritualuri de căsătorie. În timpul unei generaţii mai tîrzii, nimeni nu putea intra în *dar al-nadwa* decît dacă era urmaş direct al lui Qusayy şi îi era interzis oricui să ia parte la treburile comunităţii pînă ajungea la vîrsta de 40 de ani.[37] Şi, în sfîrşit, după cum s-a observat deja, casa lui Qusayy avea acces direct la Kaaba, ceea ce era de o importanţă deosebită.

Qurayshiţii, ni se spune, acum s-au mutat în Mecca. Poate însuşi Qusayy le-a alocat două cartiere distincte ale noii aşezări. Principalele triburi – *hashimiţii, umayyaşii, nawfaliţii, zuhraiţii, asadiţii, taymiţii, makhzumiţii, adiiţii, jumahiţii şi sahmiţii* – locuiau în fundul văii din imediata apropiere a altarului, în timp ce triburile mai mici erau stabilite la periferie, fiind formate din ceea ce mai rămăsese din populaţiile non-*qurayshite*.[38] Contrar celor ce ar putea fi dictate de convenienţe sau strategie sau pur şi simplu de bunul simţ urban, partea cea mai căutată din cetate, deşi cea mai puţin locuibilă şi cea mai vulnerabilă atacurilor, a fost exact cea care este şi astăzi, fundul văii, cît mai aproape de altar cu putinţă. Probabil a fost aşa cum ni se relatează că ar fi spus Qusayy: „Dacă veţi locui în jurul sanctuarului, oamenii se vor teme de voi şi nu îşi vor permite să lupte cu voi sau să vă atace."[39]

Mecca, în afară de sfinţenia sa, avea foarte puţine lucruri care să o recomande ca pe un loc pentru stabilirea unei aşezări. Un poet a descris-o mai tîrziu ca un loc în care „iarna şi vara sînt la fel de greu de suportat. Nu curg ape... nu e nici un fir de iarbă pe care să-ţi odihneşti privirea, nu este nici un fel de vînat. Numai negustori (locuiesc acolo), cea mai demnă de dispreţ dintre îndeletniciri."[40] Coranul însuşi vine să confirme acest lucru. Cel care vor-

---

[35] Cf. Lammens, 1924, p. 53.

[36] Tabari, *Analele*, vol. 1, p. 1098.

[37] Al-Azraqi, 1858, p. 65. Referitor la calitatea arhetipală a vîrstei de 40 de ani, vezi Capitolul IV.

[38] Lammens, 1924, p. 53; pentru o categorisire similară în Medina preislamică vezi Hasson, 1989.

[39] Qutb al-Din, 1857, p. 34.

[40] Al-Hayqatan, citat de Lammens, 1924, p. 85. Cf. caracterizarea dată de Lammens asupra locului: Lammens, 1929, p. 16.

beşte aici este Avraam, adresîndu-se Dumnezeului Său: „Doamne, eu am sălăşluit pe urmaşii mei într-o vale neroditoare, lîngă casa Ta cea sfîntă. Doamne, de ar împlini ei rugăciunea (*salawat*). De-i umple inimile oamenilor cu dragoste către aceasta şi îngrijeşte-i cu roduri, poate vor fi mulţumitori." (Coranul 14:370).

Probabil, valea Meccăi nu a fost dintotdeauna astfel. Rugăciunea lui Avraam ar putea fi o proiecţie înapoi în timp în epoca patriarhală a percepţiei unei generaţii mai tîrzii, care a găsit Mecca situată într-un loc arid şi deloc atrăgător. Tradiţia arabă afirma că, atunci cînd jurhumiţii au venit la Mecca „ei au văzut o cetate binecuvîntată cu apă şi copaci, care le-a plăcut şi s-au aşezat acolo."[41] Aceasta chiar evocă prezenţa copacilor pe fundul văii Meccăi în vremuri mai recente,[42] copaci care, după cum am văzut, au fost tăiaţi de Qusayy, pentru a face loc cetăţii sale. Dar, dat fiind clima invariabilă din Mecca, este puţin probabil ca aceşti copaci să fi fost mai mult decît nişte tufişuri.

Se spune adesea, în încercarea de a explica prosperitatea Meccăi, că motivul pentru care oamenii s-au aşezat aici de la bun început constă în fatul că Mecca a stat la răscrucea drumurilor comerciale naturale. De fapt, nu este aşa: drumul natural dintre Yemen şi nord se întinde departe la est de Mecca, iar caravanele care mergeau într-acolo făceau fără îndoială un ocol.[43] Multe aşezări din vecinătatea Meccăi, cum ar fi Ta'if de exemplu, aveau pămînt mai bun, mai multă apă şi o climă mai prielnică.[44] Ce avea Mecca şi nu aveau acestea, deşi nu putem explica cum s-a întîmplat şi de ce, era acea sfinţenie lăuntrică. Coranul a explicat aceasta şi *qurayshiţii* nu au negat-o: Mecca era importantă, pentru că era o cetate sfîntă şi, se explică mai departe, sfinţenia venea încă de la Avraam.

Oricum, Mecca trebuie să fi fost o aşezare extrem de modestă în secolul al VI-lea d.Hr., o vale întinzîndu-se din nord-est spre sud-vest, mărginită sau poate prinsă ca într-o capcană între două lanţuri muntoase. A susţinut fiul său Mahomed că este Trimisul Domnului, Stăpînul Lumii? „Deci, roagă-L pe Dumnezeul Tău care te-a trimis" – au răspuns *qurayshiţii* în derîdere, „să ne scoată dintre aceşti munţi care ne încercuiesc. Netezeşte pămîntul ţării noastre şi fă să izvorască rîuri precum cele din Siria şi Irak."[45] Şi în această vale s-au înghesuit oamenii care se stabiliseră aici, aproape de Kaaba şi unul de celălalt. Centrul cetăţii zăcea „într-o căldură înăbuşitoare, vînt năprasnic şi roiuri de

[41] Ibn Ishaq, 1955, p. 46.
[42] *Kitab al-Aghani*, vol. 13, p. 108; al-Azraqi 1858, p. 47.
[43] Bulliet, 1975, p. 105, nota 40; Groom, 1981, p. 193.
[44] Crone, 1987, p. 6-7.
[45] Ibn Ishaq, 1955, p. 132.

muşte", după cum îl descria mai tîrziu un geograf, iar aşa-numitele periferii erau un pic mai mult decît colibe din pămînt aşezate pe pantele munţilor neprimitori.[46]

Iar în mijloc se afla suprafaţa mică, cunoscută sub numele de „sanctuar", care, tradus literal înseamnă „loc de prosternare" (*masjid*), definit de la început doar de faptul că era un loc deschis între zidurile clădirilor care îl înconjoară. „Porţile Haramului" nu erau iniţial nimic altceva decît aleile dintre case care dădeau spre acel spaţiu. Potrivit mărturiilor lui Ibn Ishaq şi Azraqi, afacerile se desfăşurau în curţile deschise ale caselor sau în însuşi Haram, îndeosebi la „Popasul lui Avraam" sau de-a lungul zidului de jos, numit *hatim*, din faţa părţii de nord-vest a Kaabei.[47]

Locuinţele *qurayshiţilor* trebuie să fi fost extrem de primitive. Califul Mu' awiya (a domnit între anii 661-680) este atestat ca fiind primul care a folosit cărămida arsă pentru construcţiile din cetate, iar în vremea Profetului însuşi oamenii nu erau în stare să facă un acoperiş pentru Kaaba şi au trebuit să aştepte pînă ce soarta le-a adus un tîmplar printre ei. Kaaba, cea mai importantă clădire din cetate, era construită din pietre, care nu erau lipite cu mortar între ele şi toate celelalte erau construite, din cîte ne putem da seama, din lut amestecat cu paie.

Conducătorii Locului Sfînt

Cînd ajung să vorbească despre apropiata moarte a lui Qusayy, cronicarii istoriei cetăţii furnizează o relatare oarecum mai detaliată şi mai sistematică referitor la privilegiile deţinute de omul sfînt al Meccăi şi de familia sa sfîntă. După cum ne dezvăluie relatarea lui Ibn Ishaq, exista probabil o problemă de succesiune, deoarece istoricul era perfect conştient că nu urmaşul fiului cel mai mare al lui Qusayy, Abd al-Dar, era cel care conducea Mecca sau că aceştia, după cum arată clar numele lor, „Slujitori ai Casei", ar fi deţinut controlul asupra Kaabei:

> Cînd Qusayy ajunse bătrîn şi fără putere, el îi vorbi lui Abd al-Dar. Acesta era primul său născut. Abd Manaf devenise faimos în timpul vieţii tatălui său şi făcuse tot ce trebuia de făcut, împreună cu Abd al-Uzza şi cu Abd. Qusayy îi spuse: „Pe Dumnezeu, fiule, te voi aşeza la acelaşi nivel cu ceilalţi; deşi ei au o faimă mai mare decît a ta, nici unul nu va intra în Kaaba pînă tu nu le vei deschide; nimeni nu va înmîna steagul de luptă al *qurayshiţilor* în afară de tine; nimeni nu va bea în Mecca decît dacă tu vei îngădui aceasta; şi nici un pelerin nu va mînca decît dacă tu îi vei da hrană, iar *qurayshiţii* nu vor lua nici o hotărîre în altă parte decît în casa ta." Qusayy

[46] Muqadassi, 95; Lammens, 1924, p. 89.

[47] Al-Azraqi, 1858, p. 278, 289, 376; Ibn Ishaq, 1955, p. 73; cf. Lammens, 1924, p. 88.

i-a dat casa lui Abd al-Dar, fiind singurul loc unde *qurayshiţii* îşi puteau rezolva treburile şi i-a acordat drepturile oficiale menţionate mai sus.

Unul dintre privilegiile acordate lui Qusayy în virtutea poziţiei sale a fost perceperea unei dări speciale, *rifada*, care este descrisă aici ca asigurînd resursele din care Qusayy îi aproviziona cu hrană şi băutură pe pelerini, dar este foarte posibil ca aceasta să fi fost şi o sursă din care el şi succesorii săi şi-au finanţat tranzacţiile comerciale. Era un lucru obişnuit în vremea lui Ibn Ishaq, iar relatarea sa are un scop dublu – acela de a explica darea şi de a justifica perpetuarea practicării sale:

> *Rifada* era o dare, pe care *qurayshiţii* obişnuiau să o plătească din averea lor lui Qusayy, la fiecare sărbătoare. Cu aceasta, el asigura hrana pentru pelerinii care nu-şi puteau permite să vină cu propriile provizii. Qusayy a instituit această dare asupra *qurayshiţilor*, spunîndu-le: „Sînteţi vecinii lui Dumnezeu, oamenii Sanctuarului şi Templului Său. Pelerinii sînt oaspeţii lui Dumnezeu şi vizitatorii Templului Său şi au cel mai mare drept asupra generozităţii voastre; deci, daţi-le hrană şi băutură în timpul pelerinajului pînă cînd aceştia pleacă de pe pămîntul vostru." În consecinţă, ei îi plăteau lui Qusayy o dare în fiecare an din turmele lor, iar el le asigura hrană oamenilor de acolo, atît timp cît ei se aflau în Mina, iar supuşii săi îndeplineau această poruncă a sa în timpul barbarismului, pînă apăru islamul. Pînă în zilele noastre, sultanul este cel care asigură hrana în fiecare an la Mina, pînă ce pelerinajul ia sfîrşit. (Ibn Ishaq, 1955, p. 55-56).

Acele acţiuni nu erau doar nişte poziţii respectabile şi prestigioase la Mecca; ele erau, după cum vom vedea, şi profitabile, scoţînd la iveală trăsăturile economiei, aşa cum era aceasta în vremea lui Qusayy în cetatea-templu a Meccăi.[48] Ceea ce reiese din aceste demnităţi, pe care el fie le-a stabilit, fie le-a pretins cînd a preluat controlul asupra aşezării, este o dovadă clară că în epoca lui Qusayy, Mecca încă nu era un centru comercial. Ceea ce este cunoscut la Mecca sub numele de „demnităţi municipale", se referă numai la operaţiuni militare, pe care sursele noastre nu ni le înfăţişează niciodată în acţiune, şi la controlul asupra templului. Într-o cetate care s-a bucurat de o reputaţie mercantilă considerabilă în rîndul autorităţilor musulmane de mai tîrziu, nu există nici un semn de reglementare a comerţului şi nici de vreo instituţie municipală care să-l guverneze sau să-l stimuleze; de fapt, se sugerează că e posibil ca în acea vreme *qurayshiţii* să nu fi făcut comerţ deloc.[49] Principalele poziţii *funcţionale*, după cît ne putem da seama, erau toate în legătură cu templul şi cu pelerinajul şi erau privite ca fiind de natură religioasă.[50]

---

[48] Funcţiile sînt examinate şi analizate în Caetani, 1905, vol. 1, p. 104-105; Hamidullah, 1938, p. 261; Lammens, 1924, p. 65; Ibrahim, 1982, p. 343; Hawting, 1990, p. 62-63; 70-71.

[49] Tha'alibi, *Thimar al-qulub*, 116, citat de Ibrahim, 1982, p. 343.

[50] Tabari, *Analele*, vol. 1, p. 1098.

Una din funcţiile primordiale deţinute de Qusayy era aceea de custode (*hijaba*) al Kaabei,[51] inclusiv controlul accesului la aceasta, simbolizat mai tîrziu prin deţinerea cheilor clădirii.[52] După cum s-a observat, Qusayy deţinea de asemenea dreptul de a le da apă şi hrană celor pe care tradiţia îi vedea uneori ca pelerini nevoiaşi, aceasta fiind mai degrabă un privilegiu de exclusivitate – „nimeni nu va mînca în pelerinaj altă hrană decît hrana voastră" – şi unul care, pe lîngă elementul de control pe care îl implica, era un privilegiu din care se puteau obţine mari profituri, aşa cum se întîmpla fără îndoială în vremea din urmă.[53]

Pe lîngă profiturile care s-ar fi putut obţine din cumpărarea şi vînzarea bunurilor şi serviciilor din timpul pelerinajului, alte surse sigure de venit, fie pentru Qusayy personal, fie, după cum pare mai posibil, pentru familiile conducătoare ale *qurayshiţilor*, stau ascunse la suprafaţă. Cercetarea făcută de Lammens asupra surselor a scos la iveală o serie întreagă de taxe şi impozite impuse la sosirea şi plecarea pelerinilor şi negustorilor care profitau de „pacea lui Dumnezeu" din preajma perioadei pelerinajului, pentru a face negoţ la tîrgurile care urmau după ritualuri.[54] Astfel, *qurayshiţii* timpurii, care deţineau controlul asupra comerţului la Mecca, deşi nu participau direct, trebuie să fi început să acumuleze un mic capital provenind din pelerinaj, ceea ce nu le oferea doar necesarul pentru subzistenţă, dar le asigura şi o bază pentru activităţile comerciale viitoare, mai extinse, care i-ar fi ajutat să iasă din limitele strîmte ale Haramului meccan.

---

[51] Aceasta a fost una din cele două funcţii – cealaltă era *siqaya*, adică drepturile de distribuire a apei – care au supravieţuit în epoca islamică şi sînt, de fapt, menţionate în Coran (9:19). Mahomed a acordat drepturile de distribuire a apei lui Abbas, care la un moment dat le-a pierdut în favoarea ghildei autonome a *zamzamisilor* (cf. Gaudefroy-Demombynes, 1923, p. 65), iar *hijaba* a acordat-o lui Uthman ibn Talha din neamul *Abd al-Dar* şi a rămas timp de multe secole sub controlul neamului *Shayba*, o altă ramură a neamului *Abd al-Dar*, care va apărea adesea în povestirile pelerinilor; cf. Hawting, 1990, p. 63-65.

[52] Vezi Sourdel-Thomine, 1971.

[53] Serjeant, 1962, p. 53.

[54] Lammens, 1924, p. 44: „Sindicatul meccan a avut grijă să se recompenseze din comerţul exterior; el l-a supus la diferite taxe: vamale, privilegii de rezidenţă sau de comerţ, o întreagă serie de taxe şi impozite arbitrare care, sub regimul turc şi în timpul Capitulărilor au ajuns să fie cunoscute sub numele de *avanies*. Taxele vamale trebuiau achitate înainte de intrarea în Mecca... Este adevărat că cei mai mulţi dintre ei (adică dintre pelerini), amestecau speculaţiile comerciale cu practicile religioase, o combinaţie legitimizată de Coran (2: 198), care îl sfătuieşte pe credincios să nu aibă scrupule în această privinţă... Vedem sindicatul *qurayshiţilor*, atît de zelos în a atrage clienţi de partea sa, dînd dovadă de nu mai puţină energie în a ţine departe de pieţele lor pe concurenţii periculoşi. Ei doreau cumpărători, nu rivali.

Dispunem de prea puține informații despre modul în care erau organizate și administrate aceste structuri: desigur, mult mai puține decît deținem despre Petra și cu siguranță, despre Palmyra, cu abundența sa de inscripții comerciale. Se spune, pur și simplu, că răspunzător de aceasta era Qusayy și, după el, unul sau altul dintre fiii săi, pe cînd, oricît de puține dovezi preislamice există, ele par să indice faptul că la Mecca conducerea era colectivă. Fasi, un istoric de mai tîrziu al cetății, spune foarte explicit că „dintre căpetenii, nici una nu-și exercita autoritatea asupra celorlalți *qurayshiți*, decît cu consimțămîntul benevol al acestora.“[55] Nu se face nici o mențiune în surse – lăsînd la o parte lista sărăcăcioasă a prerogativelor lui Qusayy – despre demnitari sau magistrați, deși ne este greu să ne imaginăm îndeplinirea colectivă a multor responsabilități care erau, fără îndoială, ale comunității.

Exemplul cel mai concret de guvernare la Mecca în perioada preislamică îl constituie *dar al-nadwa* sau sala de consiliu.[56] Aceasta era în același timp reședința lui Qusayy și centrul administrativ al cetății sau, ceva mai simplu, locul unde se desfășurau anumite acțiuni tribale importante: celebrări de logodne, circumcizii, declarații de război. În literatură nu se menționează nimic despre dări sau comerț în legătură cu această clădire aflată în umbra Kaabei. Fără îndoială, aici se reuneau șeicii familiilor conducătoare din Mecca – Abd Manaf, Makhzum și Umayya – pentru a ține sfat, aparent doar cînd era necesar. Acesta trebuia să fie locul adunărilor *mala'* sau ale Marelui Consiliu, singura autoritate de guvernare pe care o menționează Coranul.[57] Or după cum sugerează tradiția, este curios că nu în epoca lui Mahomed la Mecca, pe cînd aveau loc dezbateri frecvente referitor la modul în care trebuia să se procedeze cu acest profet proaspăt declarat, ar fi fost niște adunări ale *dar al-nadwa*, dacă aceasta era o instituție, sau chiar în *dar al-nadwa*, dacă aceasta era doar un loc. E posibil ca musulmanii timpurii să fi exagerat importanța *dar al-nadwa*[58]

---

[55] Fasi, 1857, p. 142.

[56] Ibn Sa'd, Tabaqat, vol. 1, p. 39; Tabari, Analele, vol. 1, p. 1097-1096; Al-Azraqi, 1858, p. 66-67; cf. Gaudefroy – Demombynes, 1923, p. 151-153.

[57] Coranul 23:34 („*mala*'“ poporului); 23:48 (Faraonul și *mala'* sa; la fel, 26:33); 27:29 (Regina Sheba și *mala'* ei); 27:33 (Solomon și *mala'* sa); cf. Lammens, 1924, p. 74-75: „Coranul nu poate concepe o autoritate fără un sfat al dregătorilor, *mala'*. Pare posibil că autorul l-a văzut funcționînd cu ochii săi. Credem deci, că, înainte de *hijra*, metropola qurayshită era guvernată de regimul oligarhic al *mala', echivalentul urban al sfatului tribal, majlis, în rîndul nomazilor*. Această adunare le convoca pe cele mai bogate căpetenii și pe cele ale celor mai influente familii. Astfel, *umayyadiții* și *makhsumiții* sînt membrii cei mai adesea menționați ai *mala'*. Calitatea de membru nu era neapărat conferită prin alegeri sau prin naștere, ci mai degrabă în funcție de strălucirea serviciilor aduse, reputația de inteligență, avere și mari realizări.“

[58] Cf. Lammens, 1924, p. 74: „Transformarea lui Dar al-Nadwa în senat pare să-și aibă originile în megalomania editorilor *Sirei*...“

dar, oricum ar sta lucrurile, rapida evoluție a comunității islamice, care a avut loc mai degrabă în Medina decît în Mecca, a făcut ca în curînd *dar al-nadwa* să devină inutilă. Clădirea a devenit mai tîrziu proprietatea privată și, evident, seculară, a unui anume Hakim ibn Hizam, care a vîndut-o în cele din urmă califului Mu'awiya. [59]

FIII LUI QUSAYY

> După moartea lui Qusayy, fiii săi au preluat puterea asupra poporului și au parcelat Mecca, după ce el lăsase pămînt acolo pentru propriul său trib. Ei au împărțit pămîntul popoarelor lor și al altor aliați și l-au vîndut. *Qurayshiții* au luat parte la această neînțelegere sau dispută. (Ibn Ishaq, 1955, p. 56)

În acel moment, după ce spațiul de locuit (termenul *parcele* din text este anacronic, fără îndoială), fusese alocat noilor triburi de *qurayshiți* care deveniseră sedentare, apăru problema anticipată de relatarea lui Ibn Ishaq privind împărțirea atribuțiilor sale de către Qusayy: Abd al-Dar a fost lipsit de funcțiile pe care le deținea de către nepoții săi, Abd Shams, Hashim, Muttalib și Nawfal, fiii lui Abd Manaf, care se considerau „mai îndreptățiți să le dețină, datorită superiorității lor și a poziției lor în popor." Această manevră a provocat o scindare și mai profundă în rîndul *qurayshiților*: unele triburi au trecut de partea lui Banu Abd Manaf, iar altele, de partea lui Banu Abd al-Dar. Ambele și-au adunat aliații la Kaaba și au depus jurămîntul de solidaritate și alianță:

> Cei din neamul Banu Abd Manaf au adus un vas plin cu parfum (se spune că l-au adus niște femei ale tribului) și l-au pus în raclă (*masjid*) lîngă Kaaba. Apoi și-au înmuiat mîinile în el împreună cu aliații lor au depus un jurămînt solemn. Apoi și-au frecat mîinile de Kaaba, pentru a întări solemnitatea jurămîntului. Din acest motiv, ei au fost numiți „Parfumații". Cei din tabăra adversă au depus un jurămînt asemănător la Kaaba și au fost numiți „Aliații".
> Cînd poporul a decis să fie război, ei au cerut pace pe neașteptate, cu condiția ca celor din neamul Banu Abd Manaf să li se dea dreptul de a asigura apa pentru pelerini și de a aduna impozitul și ca accesul la Kaaba, steagul de luptă și *dar al – nadwa* să aparțină lui Abd al-Dar, ca mai înainte. Înțelegerea convenea ambelor părți și de aceea a fost încheiată. Astfel a fost împiedicat un război. Aceasta era starea de lucruri pînă cînd Dumnezeu a adus islamul... (*Ibid*, p. 57).

În acea vreme, Mecca era scena multor conflicte tribale între generațiile de după Qusayy. Nu era vorba doar de indivizi care luptau pentru putere – puterea fiind adesea simbolizată de controlul asupra funcțiilor religioase și a celor economice, asociate cu ritualurile Haramului – ci de familii întregi și

[59] Al-Azraqi, 1858, p. 464-465.

mai ales de cele asociate cu Abd al-Dar şi Abd Manaf. Lui Abd al-Dar îi fuseseră acordate privilegii extinse chiar de însuşi Qusayy, dar printre nepoţii săi se aflau cei patru capi ai lui Abd Manaf-Abd Shams, Hashim, Muttalib şi Nawfal, ale căror oprimări umplu paginile istoricilor arabi; unul dintre ei, Hashim, este menţionat de toate sursele ca fiind al doilea întemeietor al tezaurului *qurayshiţilor*.

CAPITOLUL 2

Epoca colonială în Arabia

Stepa siriană se întinde, ca un golf uriaş, între pămînturile cultivate şi urbanizate ale Irakului la est, Siria-Palestina la vest şi hăurile lungi, fără fund ale Arabiei la Sud. Pe părţile laterale, fertile ale stepei, s-au dezvoltat state şi imperii antice, care au intrat în legătură unele cu altele, în scop de cucerire sau de a obţine profituri comerciale, de-a lungul şi de-a latul Cîmpiei Mesopotamiene Superioare, care mărginea stepa siriană de-a lungul „ţărmului“ său de nord.

Din secolul al VI-lea pînă în secolul al III-lea, î.e.n, Siria, Mesopotamia şi Irakul erau bine protejate în interiorul unor mari imperii – mai întîi, *achaemenizii*, apoi, în urma lui Alexandru, *seleucizii*. Astfel, stepa siriană deveni de fapt o mare interioară, deşi nu era o mare cu adevărat, deoarece nu era nici o cale de transport convenabilă şi nici o sursă apreciabilă de hrană. Nu contează; *achaemenizii* şi *seleucizii* puteau să călătorească în jurul ei pe pămîntul mesopotamian pînă la nord sau pînă la adevăratele căi maritime care mărgineau Arabia de la Golful Persic pînă la Golful Aqaba şi în jurul ţărmurilor sudice ale peninsulei. În cel de al III-lea secol precreştin, unitatea politică a *seleucizilor* începu să fie fărîmiţată de intruşi *parţi* provenind din stepele din Aral şi pînă în secolul al II-lea *seleucizii* au fost împinşi spre Marea Mediterană, deoarece *parţii* puseseră stăpînire pe Irak şi Iran. Undeva în Mesopotamia s-a trasat o graniţă ce-i separa pe *seleucizii* eleni şi elenizaţi în vest şi pe *parţii* iranieni în est. În partea de sus era lupta celor două puteri dominante pentru a atrage Armenia de partea uneia dintre ele; în partea de jos se afla stepa siriană, care acum, nu mai era totuşi o mare interioară, ci mai degrabă a bucată imensă de pămînt al nimănui, care i-a separat mai întîi pe *seleucizi*, iar apoi pe romanii din Siria de *parţi* şi de urmaşii acestora, *sasanienii* din Irak şi Iran.

Stepa siriană şi Arabia de mai jos nu era nici pe departe un pămînt al nimănui, aşa cum nu era nici o mare adevărată. Avea, din cîte ne putem da seama, propriii săi locuitori, al căror trai nomad a generat şi a călăuzit forţe economice, politice şi religioase la fel de capabile şi bine definite ca cele din cadrul unor state mai sedentare. Soldaţii, oamenii de stat şi istoricii societăţilor sedentare nu erau atît de conştienţi de aceasta, precum sîntem noi.

Ambele tabere, romanii şi iranienii, erau dependente de tehnologia lor militară şi de comunicaţii, de drumurile pentru care şi de depozitele de aprovizionare. Infanteriştii lor nu puteau mărşălui prin stepă; catafractele lor greoi înarmate nu puteau să o traverseze, iar carele lor cu roţi incomode se desfăceau imediat ce ieşeau de pe drumurile nivelate şi pavate, care erau mîndria ambelor imperii.[1]

Cu toate acestea, stepa nu putea fi ignorată de imperiile pămînturilor cultivate. În partea de sud a spaţiilor sale vaste se întindea pămîntul arabil şi pescăriile de perle din Golful Persic. Şi mai erau înşişi locuitorii acesteia, beduini nomazi, a căror viaţă pe care o duceau îi purta, timp de cîteva luni pe an, spre pămînturile agricole din Siria, Mesopotamia şi Irak, în căutarea păşunilor de vară. Există dovezi din plin, provenind mai ales din Siria şi Mesopotamia, cît puteau fi de devastatoare aceste incursiuni sezoniere. Există de asemenea, dovezi că aceste valuri ale transhumanţei au lăsat urme umane pe terenurile arabile. Beduinii arabi au fost atraşi de viaţa din oraşele şi cetăţile care mărgineau stepa şi s-au stabilit acolo, devenind agricultori, proprietari de pămînt, negustori şi soldaţi. Uneori numele le trădează locul de baştină.[2]

Beduinii stepei erau atunci distrugători pe alocuri şi probabil vecini utili ai imperiilor Romei şi Iranului. Fără îndoială, jafurile lor trebuiau ţinute sub control, dar ei deţineau capacitatea profitabilă de a se deplasa în mediul lor. Beduinii domesticiseră cu mult timp în urmă cămila, care era adaptată natural pentru călătoriile prin stepă şi apoi, prin secolul I î.d.Hr., au inventat o şea foarte comodă, care le dădea posibilitatea să transporte o cantitate considerabilă – şi profitabilă – de mărfuri sau servea drept scaun pentru un lăncier năprasnic.[3] Astfel, arabii deveniseră, după voie, soldaţi sau conducători de caravană şi, în ambele îndeletniciri, ei erau o sursă de interes şi îngrijorare pentru conducătorii marilor puteri din vecinătate.

Avem date amănunţite despre controlul deţinut de romani asupra beduinilor din stepă şi despre profitul de pe urma lor. Cunoaştem de asemenea cum putea fi convertit potenţialul comercial al beduinilor în putere politică sub forma „imperiilor“ arabe de la Petra şi Palmyra, aflate în partea romană a stepei, şi cele de la Hatra şi Gerrha, aflate în partea parto-sasaniană. Dar în primul secol precreştin, o „descoperire“ maritimă făcută de marinarii de pe Marea Mediterană a iniţiat un curs nou şi profitabil în comerţul internaţional, acela de peste mările întinse.

[1] Bulliet, 1975.

[2] Dovada atît în favoarea efectelor distructive, cît şi a celor pozitive, ale întîlnirilor dintre beduini şi sedentarii din Siria este examinată în Peters, 1977.

[3] Bulliet, 1975, p. 87-110.

Oamenii din antichitate navigau în general de-a lungul coastelor, adică, mergînd în direcţia vîntului, aproape de ţărm, pe timpul zilei şi ancorînd în cel mai apropiat port la lăsarea serii. Marinarii antici nu se dădeau în vînt nici după întuneric, nici după apele adînci. În aceste condiţii, se putea face o călătorie în interiorul Mării Roşii sau poate, cu un vînt prielnic, dincolo de strîmtoarea Bab el-Mandab, în jos pe coasta Africii, pînă la Dar al-Salam. Dar o călătorie din Aden pînă în India nu ar fi numai lungă şi obositoare şi, în consecinţă, nu ar merita efortul unui negustor, ci, după cum ne sugerează înscrisurile vremii, era una aproape imposibilă. În pofida explorării amănunţite încă de pe atunci a Mării Roşii şi a Golfului Persic, nimeni nu a reuşit să navigheze întreg itinerarul din jurul Arabiei. S-ar părea că problema care se ridica pentru o corabie de coastă era adîncimea mică a apei de-a lungul coastei sudice a Arabiei, între Aden şi Ras Mussandam.

Acest lucru a rămas valabil pînă la călătoria istorică a lui Eudoxus înspre India. A fost istorică, deoarece imediat după anul 120 î.d.Hr. apare prima dintr-o serie de inscripţii care menţionează „un ofiţer care supraveghea Marea Roşie şi Mările Indiei." Cu siguranţă, relaţiile comerciale cu India se dezvoltaseră în aşa măsură încît justificau existenţa unui astfel de demnitar, care era probabil un vameş şi, prin urmare, pare rezonabil să privim călătoria lui Eudoxus ca ocazia în care, după cum ne spun şi alte surse, un marinar pe nume Hippalus, „urmărind aşezarea porturilor şi starea mării, a descoperit pentru prima dată cum să-şi croiască drum pe apele oceanului."[4] Ceea ce l-a ajutat pe Hippalus „să-şi croiască drum pe apele oceanului" a fost un vînt care bătea doar într-o anumită perioadă a anului peste Oceanul Indian, între Arabia de Sud şi Delta Indusului. Trebuia doar ales momentul şi locul potrivit, ceea ce, evident, a făcut Hippalus, şi se putea naviga *vento secundo adjuvante*, direct, deşi nu în perfectă siguranţă, între Aden şi Indus şi, în anumite perioade ale anului, în ambele direcţii.[5]

Acest prim secol „de cotitură" al Arabiei, cu ajutorul musonului din sud-vest, prin consecinţele sale, nu se deosebea de revoluţia portugheză din Africa în anii de deschidere a secolului al XVI-lea. Prin urmare, existau căi maritime directe de comunicaţie – mai ales de comunicaţie comercială, desigur – între consumatorii romani stabiliţi în centrele urbane din jurul Mării Mediterane şi

[4] Întregul proces este descris, evident din relatări ale martorilor oculari, din două surse – *Istoria naturală* a lui Pliniu (vol. 6, p. 26-101) şi *Periplul* anonim sau „Navigînd prin Marea Eritreei" (Periplul 1989, p. 57).

[5] Musonul sufla cu mult înainte de Hippalus, desigur, iar existenţa unor vînturi atît de favorabile trebuie să fi fost cunoscută cel puţin unor timonieri şi navigatori pe Oceanul Indian. Ce a „descoperit" Hippalus de fapt a fost dezbătut în Hourani, 1951, p. 25-26 şi comparat cu remarcele lui Casson din Periplu, 1989, p. 224.

producătorii răsăriteni care deschideau pieţe în porturile din India şi Ceylon. În ambele cazuri, o serie de intermediari au fost eliminaţi din negoţ, mai cu seamă, în cazul de faţă, conducătorii de caravane, precum nabateenii din Petra, care odinioară transportau mărfurile indiene sau, venind din răsărit, din porturile Arabiei de Sud, la antrepozitele din nord, se îmbogăţeau din această afacere. Aceleaşi mărfuri puteau acum fi descărcate direct pe cheiurile egiptene.

Dar Arabia nu era doar un loc strategic de popas între producătorii răsăriteni şi pieţele vestice. Ea însăşi era unul dintre producători – cel puţin Arabia de Sud, „Arabia cea Binecuvîntată" a lumii antice – şi astfel lumea din afară nu-şi pierduse interesul faţă de peninsulă, aşa cum avea să se întîmple mai tîrziu. În fapt, cunoaşterea mai aprofundată a peninsulei a dus în primul secol al erei creştine la o expediţie romană de mari proporţii, planificată greşit şi condusă de Aelius Gallus, în interiorul Arabiei. Aici s-au oprit lucrurile în ceea ce-i priveşte pe romani, căci în secolele al II-lea şi al III-lea, aceştia par să fi fost mai preocupaţi de vecinii lor „sarazinii", aflaţi de-a lungul graniţelor lor în partea de nord a Arabiei, decît de bogăţiile faimoase ce puteau fi găsite în sud. Ceea ce a trezit din nou interesul faţă de ceea ce se putea afla dincolo de frontierele apropiate ale Arabiei au fost două fenomene care au evoluat în timpul secolului al IV-lea: implicarea activă şi agresivă a Iranului în Arabia şi impunerea la fel de agresivă, de către misionari, a creştinismului roman de-a lungul frontierelor sudice ale imperiului, pînă în Abisinia şi Arabia însăşi.

CLIENŢII ŞI TRIBUTARII (CONTRIBUABILII) ARABI

Toate statele-satelit din stepă, aşezările de caravane care erau uneori clienţii, dar şi rivalii ocazionali ai vecinilor lor imperiali din Bizanţ şi Iran au ajuns la apogeu înainte de secolul al III-lea d.Hr. Odată cu prăbuşirea ultimului dintre ele, Palmyra, triburile nomade ale stepei, s-au grupat în noi structuri. Există documente mai mult decît suficiente pentru a arăta cum romanii creştini de mai tîrziu, numiţi *bizantini,* s-au adaptat în cele din urmă la noile condiţii şi, din triburile ce se aflau la frontierele de răsărit, au alcătuit o reţea protectoare de *foederati.*[6] Referitor la cealaltă parte a stepei, în condiţii similare – sasanienii au distrus cetatea de caravane Hatra în anul 240 d.Hr. – sursele nu mai sînt atît de generoase şi nici atît de clare. Şi nici nu mai sînt atît de apropiate de evenimente: în locul lui Procopius, contemporan al bizantinilor, şi al lui Malalas, pentru a afla ceva despre clienţii sasanieni trebuie să ne mulţumim cu cronicile arabe ulterioare ale lui Hamza Isfahani, Tha'alibi şi mai ales cu cele ale lui Tabari (mort în anul 923 d.Hr.).

---

[6] Peters, 1977-1978.

Binecunoscuta poveste a şahilor *sasanieni*, pe care Tabari a ales-o să prefaţeze istoria Imperiului Islamic, este însoţită de o schemă paralelă a regilor arabi de la al-Hira[7], o aşezare aflată pe marginea stepei siriene, în locul unde aceasta se apropie de Eufrat, lîngă Kufa. Intercalarea lui Tabari a sasanienilor cu arabii era corectă: cele două popoare erau adesea legate prin relaţii de clientelă şi uneori de concurenţă încă din vremea primului şah sasanian, Ardashir, în secolul al III-lea pînă la cucerirea islamică a Irakului, în secolul al VII-lea. De asemenea, arabii apar adesea în sursele occidentale ca aliaţi ai şahului: Joshua Stylites, un cronicar sirian care a scris în Mesopotamia în jurul anului 506, şi Procopius, sofisticatul istoric de curte al lui Iustinian, au avut multe de spus despre „arabii perşilor". Chiar şi în cele mai timpurii memorii islamice ale Hijaz-ului, care, la prima vedere pare îndepărtată de aşezarea-tabără de pe Eufrat, al-Hira este înfăţişată ca fiind întinsă.

Ceea ce se desluşeşte mai puţin clar în surse este un fapt mai puţin important pentru sasanieni şi anume situaţia arabilor din vecinătatea Golfului Persic. Primul punct de interes l-a constituit Gerrha, o cetate de mărime considerabilă, situată pe ţărmul din apropierea Bahraynului.[8] Locul era bine cunoscut de sursele greceşti ca un bogat centru comercial, pînă în secolul al II-lea al creştinismului, cînd putea fi cedat traficul comercial portului din Spasinou Charax.[9] Şi cînd răzvrătitul sasanian Ardashir s-a răsculat împotriva stăpînitorilor parţi, una din primele ţinte ale atacului său au constituit-o arabii din jurul Bahraynului.[10] Pentru a apăra teritoriul, el a refondat Charaxul sub numele de Astarabad Ardashir, colonizat sub numele de Rev Ardashir (Bushire), pe partea persană a Golfului, şi Batn Ardashir pe partea arabă.[11]

---

[7] În ceea ce priveşte istoria sa iraniană, Tabari a preluat de la predecesorii săi arabi, mai cu seamă de la Ibn al-Kalbi (mort în 819), iar aceştia, la rîndul lor, au folosit traduceri arabe timpurii ale analelor iraniene. În ceea ce priveşte al-Hira, Tabari i-a putut de asemenea invoca pe poeţii arabi şi cînd Noldeke a tradus şi a comentat istoria preislamică a lui Tabari (Tabari, 1879), el a exploatat mărturii arabe suplimentare, atît în versuri, cît şi în proză. Douăzeci de ani după Noldeke, folosind aceeaşi gamă de materiale, Gustav Rothstein a scris o istorie a lakhmizilor de la al-Hira (Rothstein, 1899), care a rămas şi astăzi unica relatare consecutivă despre acel popor şi acel loc. De la lucrarea lui Rothstein, cele mai importante adăugiri la descriere au fost doar detalii asupra arabilor mesopotamieni asupra celor de pe Eufrat, furnizate de cronicile siriene şi de vieţile sfinţilor (vezi, de exemplu, exploatarea lor de către Nau, 1933 şi Charles, 1936) şi, mai recent, de studierea receptivă a surselor islamice timpurii de către Kister, multe dintre ele nepublicate încă, inaccesibile lui Noldeke şi Rothstein; cf. Kister, 1968a.

[8] Pentru diferite încercări nereuşite de a determina localizarea sa exactă, vezi: James, 1969, p. 36-57; Bibby, 1970, p. 307-328.

[9] De asemenea, Altheim şi Stiehl, 1964-1969, vol. 1, p. 110-113 ; cf. Keall, 1975.

[10] Tabari, 1879, p. 18; Widengren, 1971, p. 752-756.

[11] Whitehouse şi Williamson, 1973, p. 32 şi pentru identificarea lui Bushire ca Rev Ardashir, *ibid.*, p. 35-41.

Textul lui Tabari nu este sigur în privința numelui de Batn Ardashir, dar istoricul ştia suficient de multe despre acesta pentru a-l identifica cu Khatt.[12]

Prezenţa sasanienilor în Arabia de Est este confirmată de o inscripţie din Arabia de Sud, datată spre sfîrşitul secolului al III-lea, cînd regele himyarit Shammar Yuhar ʻish a trimis pe unul din comandanţii săi la (sau împotriva) regele Asadului şi al ţinutului Tanukh „care aparţinea Persiei". Urmează în apoziţie două nume de aşezări, una din ele fiind în general identificată cu Qatif, din estul Arabiei.[13] Dacă descifrarea şi interpretarea sînt corecte, acestea ar confirma prezenţa perşilor în răsăritul Arabiei în secolul al III-lea.

Tribul *tanukh* este cel mai bine cunoscut din sursele arabe ca fiind tribul dominant în al-Hira.[14] Este dificil să vorbim despre „întemeierea" al-Hirei. După cum sugerează şi numele, aceasta era un loc de popas, în *herta*[15] *siriană*, pentru triburile de beduini care migrau sezonier între stepa siriană şi Sawad în Irak. Tribul *tanukh* era unul dintre aceste grupuri şi cel puţin unii dintre ei s-au stabilit în fosta lor tabără şi astfel a început transformarea sa într-o aşezare permanentă. Dar cei din tribul *tanukh*, nu erau singurii arabi care aveau legătură cu aşezarea. Arabii au înţeles că Hira şi împrejurimile sale includeau atît pe beduinii *tanukh*, cît şi pe un alt grup cunoscut sub numele de *ibad*, o comunitate amestecată, caracterizată nu atît prin identitatea sa tribală, cît prin creştinism.[16] Hira putea fi iniţial o tabără arabă creştină, cu o cultură literară, siriano-aramaică, pătrunsă aici o dată cu creştinismul.

Lakhmizii nu făceau parte din tribul *tanukh* şi nici nu au fost multă vreme creştini. Dar avem o oarecare idee şi anume că tribul *lakhm* a luat al-Hira în stăpînire. Tabari menţionează că unii din tribul *tanukh* au migrat în Siria[17], iar menţiunea sa este confirmată de descoperirea în sudul Hawranului a unei inscripţii greceşti şi nabateene care îl comemorează pe învăţătorul (*rby* /*tropheus*) lui „Jadhima, rege al neamului *tanukh*". S-a sugerat în mod plauzibil că acest Jadhima, care în legenda arabă avea legături cu Zenobia, a fost rege al al-Hirei şi a murit în lupta de lîngă Palmyra, în jurul anului 270.[18] El a fost succedat în al-Hira, în împrejurări necunoscute, nu de un seamăn de-al

---

[12] Tabari, 1879, p. 20 şi nota 3; Altheim şi Stiehl, 1964-1969, vol. 5, p. 163-169, compară pe Khatt cu *Kattenia* în ţinutul Gerrha, unde Antioh al III-lea a debarcat cu flota sa cînd a încercat să cucerească Gerrha în anul 203 î.d.Hr.

[13] Von Wissman şi Eyckmans, 1967; totuşi, au fost obiecţii înverşunate din partea lui Altheimer şi Stiehl, 1964-1969, vol. 4, p. 279-283 şi vol. 5, p. 533-535.

[14] Tabari, 1879, p. 23-24; Rothstein, 1899, p. 28-37.

[15] Pentru etimologie, vezi Kawar (Shanid), 1967.

[16] Rothstein, 1899, p. 18-28.

[17] Tabari, 1879, p. 23.

[18] Caskel, 1969; despre asocierea cu Zenobia, vezi Rothstein, 1899, p. 40, 44.

său, din tribul tanukh, ci de cineva din tribul lakhm, Amr ibn Adi, care avea o alianţă oficială cu şahul Narseh (a domnit între anii 293-303, d.Hr.).

Shapur al II-lea a fost declarat şah în anul 310 d.Hr., cînd încă se afla în pîntecele mamei sale, probabil un gest generos din partea supuşilor săi, însă unul provocator pentru vecini. Perspectiva unei stăpîniri minoritare de durată şi, probabil, şi venirea secetei pe partea arabă a Golfului Persic[19], au declanşat evenimente care i-au împins pe sasanieni şi mai mult în triburile arabe. Evenimentele au debutat printr-o invazie arabă. „Un mare număr de oameni din neamul Abd al-Qays", relatează Tabari, „au venit pe mare din Bahrain şi Kazima, pînă au cucerit fortăreaţa de la Abruvanshahr. De pe coasta (iraniană) de la Ardashir-Khurra (adică, Firuzabad) şi din cetăţile Farsului au luat proviziile locuitorilor."[20]

Odată ce Shapur a ajuns la vîrsta majoratului, răzbunarea împotriva războinicilor arabi – a fost prima campanie militară pe care a condus-o el însuşi – a fost precisă şi minuţioasă. El şi-a adunat oastea pe coasta Farsului, a condus-o dincolo de Golful Persic, pînă la Khatt şi Bahrain, pe partea arabă. A fost o ciocnire cu arabii din neamurile Tamim, Bakr ibn Wa'il şi Abd al-Qays şi după ce şahul a ieşit triumfător, a mărşăluit mai departe către Yamama, unde a blocat toate puţurile şi sursele de apă ale triburilor. În cele din urmă, şi-a continuat drumul prin peninsulă pînă în apropierea Medinei, pese 600 de mile de drum greu de la coasta golfului şi apoi s-ar părea că a mărşăluit spre nord, unde campania a luat sfîrşit „în regiunea dintre Regatul Persan şi posturile de gardă ale romanilor, pe pămîntul Siriei."[21] În legenda arabă Shapur a căpătat numele de „zdrobitorul de umeri", deoarece, după cum ne explică cu plăcere Christensen, „avea obiceiul de a străpunge artera scapulară."[22]

Nici una dintre aceste intervenţii evident violente în treburile arabilor nu pare să fi afectat activitatea comercială din golf şi de-a lungul coastelor sale. În a doua jumătate a secolului al IV-lea, istoricul roman Ammianus Marcellinus mai putea observa că „sînt multe oraşe şi sate pe fiecare dintre coaste (ale golfului) şi vase care navighează frecvent."[23]

În anul 337 Shapur şi-a îndreptat atenţia spre bizantini. În acel an el a trecut frontiera şi a asediat fortăreaţa romană de la Nisibis. Alte invazii şi asedii au avut loc în anii 344, 346 şi 350. Problemele pe care le avea la fron-

---

[19] Bibby, 1970, p. 316, 320, 366, 373-374.

[20] Tabari, *Analele*, vol. 1, p. 836.

[21] Tabari, *Analele*, vol. 1, p. 839, 1-14; mai cf. Hamza al-Isfhani, Ar. 51-52/tr. 37-38; referitor la această campanie, vezi Tabari, 1879, p. 54-57; Altheim & Stiehl, 1964-1969, vol. 5, p. 349 şi Whitehouse & Williamson, 1973, p. 32.

[22] Christensen, 1944, p. 235.

[23] *Res Gestae*, 22.6.11.

tiera de est l-au reţinut pe şah cîţiva ani, dar în anul 359 el s-a întors în Mesopotamia, unde a cucerit Amida şi Singara. Ammianus Marcellinus este autoritatea noastră supremă în ceea ce priveşte aceste evenimente, precum şi în ceea ce ţine de contraatacul dezastruos al lui Iulian din 363, iar relatarea sa este înţesată de referiri la arabii din Beth Arbaye. Romanii au acceptat serviciile triburilor arabe băştinaşe, iar motivele lui Shapur se presupune că ar fi fost aceleaşi, după cum explică Ammianus: „toţi erau pregătiţi pentru lupte de gherilă" (*ad furta bella adpositi*). Toţi arabii erau războinici: îşi petreceau toată viaţa alergînd (*vita est illis semper in fuga*).

Şahul avea propriii săi mercenari din Mesopotamia încă din secolul al IV-lea, iar funcţiile lor trebuie să fi fost aceleaşi ca şi ale arabilor care se aflau în slujba romanilor: acţiuni de recunoaştere, ambuscade şi razii împotriva populaţiei rurale. Beduinii erau eficienţi în aceste acţiuni, după cum menţionează Ammianus, dar erau de asemenea din ce în ce mai vulnerabili în faţa metodelor de luptă în plină evoluţie din secolele al IV-lea şi al V-lea. Pînă la acea vreme, ambele tabere, sasanienii şi bizantinii, luptau pe cîmpiile Mesopotamiei cu platoşă *clibanarii* şi, mai recent, popoarele hunilor le învăţaseră pe cele două tabere adverse să mînuiască necruţătorul arc compus.[24] Cînd arabii erau aşezaţi în formaţiuni de luptă împotriva unor asemenea trupe, aşa cum au procedat bizantinii la Callinicum în 531, rezultatele erau dezastruoase.[25]

Romanii din vremea lui Shapur erau preocupaţi de lucruri oarecum diferite la răsărit. La sfîrşitul secolului precedent, Diocleţian fusese preocupat în primul rînd să întărească trupele de apărare ale Romei de la hotarul răsăritean, care supravieţuiseră, şi în acest scop concentrase o parte din forţele imperiului pentru construirea aceloraşi „avanposturi romane de pe pămîntul sirian", pe care şahul le-a descoperit la sfîrşitul campaniei sale împotriva arabilor.[26] Potrivit unui istoric de mai tîrziu, Diocleţian „a construit forturi de-a lungul hotarului din Egipt pînă la hotarele Persiei şi a plasat trupe de grăniceri în ele."[27]

În afară de fortificaţii fixate în adîncime, romanii au început pe la sfîrşitul secolului al III-lea sau la începutul secolului al IV-lea să experimenteze o nouă strategie de apărare a hotarelor şi anume, aceea de a-i înrola pe beduinii înşişi. Există dovezi că Aurelian se bucura de sprijinul tribului *tanukh*, un trib

[24] Bivar, 1972.

[25] Procopius, *Războaiele* I, p. 18, 35-36.

[26] Shapur a experimentat de asemenea fortificaţiile fixe pe marginea stepei; vezi Altheim & Stiehl, 1964-1969, vol. 5, p. 349-351 şi Frye, 1977.

[27] Malalas, p. 308.

arab care mai tîrziu apare stabilit pe partea de răsărit a stepei, învingîndu-i pe arabii Zenobiei din Palmyra.[28] Nu avem nimic oficial referitor la aceasta, dar la începutul secolului trecut a ieşit la lumină o inscripţie revelatoare, într-un loc numit Namara, un post de pază de pe partea de răsărit a Jabal Druse, în sudul Siriei. Este în arabă, prima pe care o avem în această limbă, chiar dacă este încă scrisă cu caractere nabateene.

> Acesta este mormîntul lui Imr al-Qays, fiul lui Amr, rege al tuturor arabilor, care a primit coroana, care le-a adus la supunere pe triburile lui Asad şi Nizar şi pe regii acestora, care a împrăştiat poporul mahdhij pînă în ziua de azi, care a adus izbînda asediului de la Najran, cetatea Shammar, care a supus triburile lui Ma'add, care a trecut mai departe de triburile fiilor săi şi i-a numit ca trimişi ai săi către perşi şi romani. Şi nici un rege nu i-a egalat strălucirea nici pînă în ziua de azi. A murit în bunăstare în ziua 7 a lui Kislul, în anul 223 (în vremea Bostrei, aceasta însemnînd 7 decembrie 3287, d.Hr.).

Foarte puţine lucruri sînt sigure referitor la descifrarea, respectiv tălmăcirea acestei faimoase inscripţii.[29] Namara se afla în teritoriul roman şi inscripţia însăşi este datată în vremea Bostrei, capitala din apropiere a provinciei romane Arabia şi cunoaştem cîte ceva despre subiectul epitafului din surse separate de inscripţie. Potrivit tradiţiei istorice arabe de mai tîrziu, acelaşi Imr al-Qays ibn Amr era domnul poporului tanukh, cel mai puternic trib din neamul Banu Lakhm, care avea să joace mai tîrziu un rol deosebit de important la al-Hira, cetatea-tabără a lor de lîngă Eufrat, departe peste stepa siriană. Lakhmizii vor fi mare parte din istoria lor aliaţi ai perşilor, dar acum, în secolul al IV-lea, avem unul dintre ei, probabil cel mai măreţ, de vreme ce s-a autoproclamat „rege al tuturor arabilor", îngropat confortabil pe partea „care nu trebuie" a stepei siriene, lîngă un post de gardă roman.

Atît din textul inscripţiei, cît şi din circumstanţele în care aceasta a fost descoperită, putem trage concluzia că Imr al-Qays se afla într-un fel de relaţii de clientelă cu romanii şi, probabil – acest lucru e mai puţin cert – cu perşii lui Shapur. Reamintim că, nu cu multă vreme în urmă, acest Shapur s-ar fi putut afla în faţa aceluiaşi „post de pază" cu propria oaste, care s-ar putea să-l fi inclus şi pe Imr al-Qays. Nu putem face legătură între cele două evenimente, prezenţa şeicilor arabi şi a şahului în Siria, dar e greu să nu tragem concluzia că ele au fost oarecum legate, o concluzie pe care ne-o sugerează însuşi cuvîntul „perşii" din inscripţie.

---

[28] Rothstein, 1899, p. 49-40; referitor la neamul *tanukh* în această epocă, ca înaintaşi ai *foederati* de mai tîrziu, vezi Graf, 1978, p. 16.

[29] Vezi, cel mai recent, MacAdam, 1980 şi Bellamy, 1985.

Autorii musulmani de mai tîrziu, precum Tabari şi sursele sale, nu au avut nici o ezitare. Dimpotrivă, ei îl plasează pe Imr al-Qays într-un context sasanian şi, deşi nu fac legătură între el şi marşul lui Shapur spre Medina şi nici nu-i atribuie cuceririle menţionate pe inscripţia sa, aceştia îl identifică cu „agentul“ sau preceptorul predecesorilor lui Shapur al II-lea atît printre arabii din Irak, cît şi printre cei din Hijaz.[30]

Imr al-Qays pretinde că ar fi mărşăluit pînă în adîncul Arabiei şi că ar fi supus ceea ce par a fi triburile de la hotarele Siriei pînă la Najran, pe hotarul Himyarului, sub propria sa autoritate sau poate a patronilor săi de la distanţă. Nu putem verifica această afirmaţie, deoarece nu există nici o confirmare a acesteia în inscripţiile contemporane din Arabia de Sud sau chiar la istoricii arabi de mai tîrziu. Cu toate acestea, evenimentul nu este neplauzibil, mai ales dacă aceşti patroni îndepărtaţi erau sasanienii. Nu există nici un semn că romanii ar fi avut vreo influenţă în Arabia, cu excepţia, poate, a unor negustori ocazionali din porturile himyarite. Dar perşii, după cum am văzut, erau deja capabili în secolul al IV-lea să intervină direct şi în forţă atît în Arabia de Vest, cît şi cea de Est, fie direct, cum a fost cazul lui Shapur al II-lea, fie prin intermediul „agenţilor“, cum era probabil cazul lui Imr al-Qays. În sfîrşit, nu există nici o menţiune în nici o sursă, fie ea timpurie sau tîrzie, precum că Shapur sau Imr al-Qays ar fi ajuns sau ar fi supus ceea ce era pînă atunci cel mai dezvoltat şi prosper dintre statele arabe, regatul Himyar din Yemen.

TRIBURILE DIN SUD

Dispariţia regatelor arabe comerciale din nord, îndeosebi cele ale Petrei şi Palmyrei, a declanşat, după cum am văzut, o transformare profundă a vieţii de la hotarul de răsărit al Romei şi a părerii romanilor despre aceasta. Fenomenul a avut efecte profunde şi asupra Arabiei de Sud. Indiferent dacă trecerea nabateenilor de la negustorie la agricultură a fost cauză sau efect, întreaga structură de protecţie locală şi reaprovizionare care le crea condiţii caravanelor să facă lunga călătorie din Yemen pînă în centrul comercial nabatean e la Mada'in Salih, în nordul Hijazului, a început să se năruie. Locuitorii din aşezările aflate pe drum se întorceau la viaţa nomadă. „Arabii“, în sensul beduinilor, apar pentru prima dată în inscripţiile din Arabia de Sud în secolul al III-lea; ei slujeau ca aliaţi ai regilor Himyarului, într-un climat politic din ce în ce mai tulbure.[31]

---

[30] Tabari, Analele, vol. 1, p. 833; referitor la fiul şi succesorul său Amr în acelaşi rol, *vezi ibid.*, p. 845.

[31] Caskel, 1954, p. 41.

Kinda era un trib care își avea rădăcinile în sud, dar care a fost silit să migreze spre nord, unde a luat în stăpînire pămînturi în interiorul sau aproape de teritoriul Ma'addului, nu mai departe de două zile de mers de la Mecca. Data este probabil în jurul anilor 305-330 d.Hr., adică aproximativ în vremea cînd Imr al-Qays mărșăluise în Arabia.[32] Cu toate acestea, tribul și-a păstrat legăturile cu sudul și apare în trei inscripții din Arabia de Sud (Ry, 535, 506, 508), slujind ca vasal al regilor *himyariți.*[33]

Creștinismul în Abisinia și Yemen

O dată cu convertirea împăratului roman Constantin la creștinism, noua credință era în sfîrșit liberă, cu îngăduința și sprijinul imperial, să-și urmeze calea misionarismului său agresiv nu numai între hotarele Imperiului Roman, dar și departe de ele. Una dintre reușitele cele mai timpurii ale acestuia în afara granițelor imperiului s-a înregistrat în Abisinia sau, cum era numită pe atunci, regatul Axum. În secolul al IV-lea, Axum era deja o putere comercială însemnată în Africa de Est și portul său, Adulis, la Marea Roșie, era o piață importantă pentru comerțul indian. Chiar și în cele mai timpurii referiri la această așezare, la mijlocul secolului I, d.Hr., cînd a fost scris ghidul comercial maritim intitulat „Navigația pe Marea Eritreei“ (*Periplus Maris Erythraei)*, romanii manifestau deja un interes sporit față de Adulis și exista un grad perceptibil de elenizare în cercurile de la curtea din Axum.

> Cam la 3000 de stadii (spre sud) dincolo de „Ptolemais al vînătorilor“ (adică, portul vînătorilor de elefanți al ptolemeilor de la Marea Roșie) se află un port comercial strict delimitat, Adulis... De la Adulis se face o călătorie de trei zile pînă la Koloe, un oraș departe de mare care este primul loc pentru comercializarea fildeșului, și de acolo, e nevoie de încă cinci zile pînă la metropola însăși, numită Axumites (Axum); aici este adus tot fildeșul de dincolo de Nil, prin locul numit Kyeneion, și de acolo spre Adulis...[34]
>
> Conducătorul acestor regiuni, de la Moschophagoi pînă la restul Barbariei, este Zoskales, ahtiat după averile pe care le are și dorind mereu să aibă mai mult, dar în alte privințe un om cumsecade și foarte priceput la citit și scris în grecește.[35] (*Periplus,* 3-5 = *Periplus*, 1989, p. 51-53)

Periplus continuă (#6) cu o listă lungă de importuri și exporturi ce se făceau în și din Adulis, inclusiv „o sumă mică de bani romani pentru străinii rezidenți“, aparent negustori romani rezidenți în Adulis.

---

[32] Olinder, 1927, p. 21-25, 33; referitor la datare, vezi Pirenne, 1956, p. 176.

[33] Cel mai timpuriu este Ry, 535 (= Ryckmans, 1956).

[34] Pentru localizarea Adulisului undeva în apropierea portului modern de la Massawa, vezi Casson în *Periplul,* 1989, p. 102-106.

[35] Cele mai importante opinii despre persoana lui Zoskales și întinderea regatului său sînt rezumate de Casson, *ibid.*, p. 109-110.

Dacă prima noastră menţiune despre Abisinia o arată cu un anumit nivel de prosperitate, a doua dovadă, mai problematică, descrie latura militară agresivă a Axumului, cel care a constituit nu numai un partener de comerţ al Romei, dar şi, probabil, un rival sau chiar un înlocuitor în comerţul răsăritean.[36] În anul 518 d.Hr., un călător negustor din Alexandria, care se numea Cosmas, se afla în Adulis. La cererea regelui abisinian de atunci, el a copiat o inscripţie de pe un tron şi a publicat-o în lucrarea sa *Christian Topography* (*Topografie creştină*). Deşi există multe controverse referitor la epoca la care se referă aceasta sau chiar la faptul dacă acest autoproclamat rege este, după cum cred cei mai mulţi, un conducător al Axumului care a condus o expediţie în Arabia sau un rege al Himyarului care a condus o expediţie în Axum[37], inscripţia pare să fie axumită şi să aparţină epocii de dinaintea creştinizării Axumului. „După aceea, cînd am devenit puternic şi îi comandam pe cei din preajma regatului pentru a menţine pacea, am renunţat la războiul împotriva următoarelor popoare..." Urmează o listă lungă de popoare, aparent toate vecine ale Axumului. Inscripţia continuă:

> Pe toate aceste popoare, apărate de munţi semeţi, le-am cucerit şi le-am silit să se supună, eu însumi conducînd campania, şi le-am îngăduit să-şi păstreze pămînturile în schimbul unui tribut... În acelaşi fel, după ce am trimis o oaste pe mare împotriva arabilor şi a *kinaidokolpiţilor*, care trăiesc peste Marea Roşie, şi i-am silit pe regii lor să se supună, le-am poruncit să plătească tribut pentru pămîntul lor şi să păstreze pacea pe mare şi pe uscat şi am renunţat la război de la Leuke Kome pînă la ţinuturile *sabeanilor*.
>
> ...Şi aducînd pacea în întreaga lume aflată sub stăpînirea mea, am venit la Adulis să aduc jertfe lui Zeus şi Ares şi, de asemenea, lui Poseidon, pentru a-i avea în pază pe cei care se află pe mare... (Cosmas, *Topografia creştină*, vol. 2, p. 60-63).

Deci, în secolul al III-lea Axum era suficient de bogat şi puternic pentru a deţine o flotă şi chiar proprietăţi peste mare, în Arabia.[38] Într-adevăr, inscripţia copiată de Cosmas preciza cît se poate de clar că regele Axumului cucerise şi încasase tribut de pe întreaga coastă de vest a Arabiei, de la Leuke Kome în nord, pînă în Yemen în sud şi incluzîndu-i pe „beduinii" („arabiţii") neidentificaţi din Hijaz şi, posibil, din Kinana („kinaidocolopiţii"), cea mai mare grupare tribală din care se vor desprinde mai tîrziu qurayshiţii meccani, din Asiria şi nordul Yemenului.

Mai mult decît atît, Axum era fără îndoială familiarizat cu negustorii romani şi cu cultura greco-romană a acestora, condiţii care s-au dovedit priel-

[36] Desanges, 1978, p. 347: „Ceea ce probabil avem la mijlocul secolului al III-lea este un tablou comercial dominat de oamenii care trăiesc pe coasta Mării Roşii, atît cei de pe partea africană, cît şi cei de pe cea arabă".

[37] Aceasta din urmă posibilitate este susţinută de Kirwan, 1972.

[38] Ryckmans, 1957, p. 84.

nice pentru introducerea creştinismului în ţară trei secole mai tîrziu. Sursa noastră este acum Rufinus, un creştin italian care în 402 sau 403 d.Hr. a tradus din greacă în latină *Istoria ecleziastică* a lui Eusebiu, adăugînd unele din materialele sale suplimentare, care conţineau următoarele:

> A fost o împărţire a pămîntului prin delimitarea zonelor, făcută de apostoli pentru a propovădui cuvîntul lui Dumnezeu şi, de vreme ce fiecărui apostol i-a revenit o zonă distinctă, se spune că Parţia i-a fost încredinţată lui Toma, Etiopia lui Matei, iar India Apropiată, care se află lîngă aceasta, lui Bartolomeu. În mijloc, între India şi Parţia, dar în centrul unei ţări întinse, se află India Îndepărtată, locuită de popoare numeroase şi variate, ce vorbesc limbi diferite. Şi, deoarece era atît de îndepărtată, plugul propovăduirii apostolice nu a arat niciodată acel pămînt.
>
> Totuşi, în regiunea Constantinopolului, primele seminţe ale credinţei au fost semănate după cum urmează. Se spune că un anume filozof, Metrodorus, care dorea să exploreze amănunţit acel ţinut, a ajuns în India Îndepărtată. Încurajat de exemplul său, un alt filozof din Tyr, Meropius, a dorit să plece în India din aceleaşi motive. Avea cu el doi băieţandri care îl însoţeau, cărora le oferea educaţie literară, deoarece erau rudele sale. Unul dintre ei, cel mai tînăr, se numea Edesius, iar celălalt Frumentius.
>
> După ce filozoful şi-a potolit setea de cunoaştere cu tot felul de lucruri care îmbogăţesc spiritul şi se întorcea acasă, corabia pe care călătorea a acostat într-un port oarecare pentru apă sau alte nevoi. În această regiune barbarii aveau obiceiul, dacă vecinii le spun că înţelegerea lor cu romanii a fost încălcată, să-i stranguleze pe toţi romanii ce se află printre ei. Astfel, corabia filozofului a fost trasă la ţărm, iar el, împreună cu toţi ceilalţi, a fost ucis. Băieţandrii au fost găsiţi făcîndu-şi lecţiile la umbra unui copac. Din milă, barbarii i-au cruţat şi i-au dus la rege.
>
> Copiii au fost adăpostiţi în casa regală. Edesius a devenit slujitor, iar Frumentius, cel mai isteţ, a început să lucreze în cancelaria regală, unde a slujit cu pricepere şi credinţă mulţi ani. Apoi, la moartea regelui şi urcarea pe tron a reginei-mamă şi a fiului ei minor, Frumentius s-ar părea că a ocupat o demnitate înaltă în regatul Axum.
>
> ...De vreme ce Frumentius avea în mîini conducerea regatului, luminat şi îndemnat de Dumnezeu, a început să afle atent dacă sînt creştini printre negustorii romani. Le-a pus la îndemînă toate cele trebuincioase şi i-a sfătuit să stabilească locuri de adunare în toate aşezările în care trăiau, unde vor putea să se adune pentru a se ruga în maniera romană. El a făcut chiar mai mult: le-a predicat şi i-a încurajat cu îndemnurile şi favorurile sale, le-a dat pămînt pentru biserici şi tot ce le trebuia. Şi a făcut toate acestea din dorinţa fierbinte de a vedea seminţele creştinismului încolţind acolo.
>
> Cînd moştenitorul tronului a ajuns la vîrsta majoratului, celor doi romani li s-a dat voie să plece, ceea ce au şi făcut – Edesius la familia sa în Tyr, în timp ce Frumentius s-a îndreptat spre reşedinţa episcopală din Alexandria.
>
> I-a povestit episcopului tot ce se întîmplase, explicîndu-i cum stau lucrurile, şi l-a rugat să găsească un om vrednic care să poată fi trimis episcop acolo, deoarece în Berberia era deja un număr mare de creştini şi biserici. Atunci Athanasius – el era cel care devenise episcop de curînd – a cîntărit cu atenţie şi precauţie propunerile şi

realizările lui Frumentius, după care a declarat în fața adunării episcopale: „Dar pe cine altcineva am putea găsi care să-ți fie ție egal sau care să ducă la îndeplinire această menire așa cum numai tu ai putea-o face?"

Şi lui îi conferi episcopatul şi îi porunci să se întoarcă, prin voia Domnului, în locul de unde venise.

Cînd Frumentius ajunse în Orient în calitate de episcop, se spune că Dumnezeu i-a hărăzit puteri aşa de mari, încît el a înfăptuit aceleaşi minuni ca şi apostolii, de aceea numeroşi berberi s-au convertit la adevărata credinţă. Datorită lui s-au fondat comunităţi de creştini, biserici şi s-a inaugurat episcopatul în regiunile Orientului.

Am luat cunoştinţă de aceste întîmplări nu prin intermediul povestirilor populare, ci chiar din relatarea lui Edesius, mai întîi tovarăşul lui Frumentius, iar mai apoi preot în Tyr (Rufinus, *Istoria bisericii*, vol. 1, p. 9-10).

Cînd şi unde s-au întîmplat exact toate acestea? În afară de inconsecvenţa obişnuită în lumea antică referitor la numele *India*[39], Rufinus nu este deloc generos nici în privinţa numelor popoarelor şi ale locurilor, nici în aceea a datelor evenimentelor. Totuşi, s-ar părea că avem de-a face cu Abisinia antică (ale cărei regiuni de coastă, cel puţin, precum şi Eritreea şi întreaga parte de est a „Cornului Africii" erau adesea numite *Barbaria* de către autorii greci şi romani) şi că Frumentius era, de fapt, episcopul uns al Axumului, după cum mărturiseşte însuşi Athanasius. El era încă episcop cînd Constantin a trimis o scrisoare „stăpînilor" Abisiniei, Ezana şi Saizana, în anul 356/7 d.Hr., cerîndu-le întoarcerea lui Frumentius, „episcop de Axum".[40]

Nu putem spune cît de adînc pătrunsese credinţa creştină printre oameni în vremea lui Frumentius, „în vremea lui Constantin" dar, deşi există inscripţii de ale lui Ezana, regele căruia Constantin îi adresa scrisoarea, care mai conţin formulări păgîne, dar cel puţin una dintre ele este cu siguranţă creştină.[41] Nici un element din relatarea lui Rufinus nu ne lasă să înţelegem că regele sau măcar majoritatea poporului său era convertit, dar avem dovezi zdrobitoare că spre mijlocul secolului al IV-lea, dacă scrisoarea lui Constantin şi inscripţia se referă la aceeaşi persoană, în Abisinia exista un regat creştin.

Aproximativ în aceeaşi perioadă, cînd Constantin a trimis scrisoarea la Axum, o altă iniţiativă creştină se desfăşura peste strîmtoare, în Yemen, deşi sursa noastră nu mai este Rufinus, care nu ştie nimic despre aceste eveni-

---

[39] Dihle, 1964; Thelamon 1981, p. 49-60. Hourani, 1951, p. 39, vede confuzia referitoare la *India* şi *indieni* ca pe un semn al declinului comerţului roman şi al legăturilor sale cu Orientul.

[40] Athanasius, *Apology to the Emperor Constantius* (*Iertare către împăratul Constantin*), 30, care citează scrisoarea lui Constantin; referitor la „Aizanas şi Sazanas", vezi Thelamon, 1981, p. 77.

[41] Anfray, Caquit şi Nautin, 1970.

mente, ci Philostorgios, istoricul bisericii greceşti din secolul al V-lea, care, întîmplător, nu a auzit de Frumentius şi de realizările acestuia.

Constantin (a domnit între anii 337-361 d.Hr.) a trimis soli la poporul numit odinioară al *sabeanilor*, iar acum al *himyariţilor*. Aceştia sînt urmaşii poporului născut de Kethura, fiica lui Avraam. Ţinutul în care trăiesc este numit de greci Arabia cea Mare şi Fericită şi ajunge la Oceanul Exterior. Aceştia sînt adepţi ai circumciziei şi aceasta se face în a opta zi de viaţă. Aduc jertfe soarelui, lunii şi zeilor lor. Mulţi evrei trăiesc amestecaţi printre ei.

Constantin le-a trimis o solie cu intenţia de a-i aduce la adevărata credinţă. S-a gîndit chiar să-l cîştige de partea sa pe regele acestui popor prin daruri bogate şi vorbe convingătoare şi astfel să sădească seminţele religiei în acel ţinut. El a cerut ca romanilor ce navigau prin acea regiune şi băştinaşilor din regiune care voiau să se convertească la Hristos să li se îngăduie să ridice biserici. Le-a dat trimişilor o sumă mare de bani pentru a ajuta la zidirea bisericilor.

Conducătorul acestei solii a fost Teofil Indianul, care fusese trimis ostatic din Divus romanilor în vremea cînd Constantin era doar un flăcăuandru. Divus este o insulă din acea regiune; locuitorii sînt de asemenea cunoscuţi sub numele de „indieni". După ce Teofil a trăit multă vreme printre romani, a început să ducă o viaţă foarte pioasă şi a îmbrăţişat calea Domnului. A ales viaţa monahală şi a fost înaintat pînă la rangul de diacon. Dar toate acestea s-au petrecut mai înainte. Mai tîrziu, cînd a preluat această misiune, el a fost uns episcop de către fraţii săi întru credinţă.

În rest, deoarece a dorit ca solia să aibă o anumită măreţie şi frumuseţe, Constantin a poruncit să fie urcaţi 200 de cai capadoccieni pursînge pe corăbii, împreună cu multe alte daruri, în parte pentru a le stîrni admiraţia, în parte pentru a le cîştiga bunăvoinţa. Mai apoi, cînd a ajuns la sabeani, Teofil a încercat să-l convingă pe regele lor să îmbrăţişeze calea lui Hristos şi să se lepede de calea greşită a păgînismului. Şi obişnuita viclenie şi pizmă a evreilor a fost redusă la tăcere, deoarece Teofil a demonstrat în nenumărate rînduri, prin lucrările sale minunate, că credinţa întru Hristos este de neînfrînt. Solia s-a soldat cu succes, cînd prinţul acelui popor a îmbrăţişat din tot sufletul adevărata credinţă şi a înălţat trei biserici în ţinut, dar nu cu banii pe care solia îi adusese de la împărat, ci cu banii săi oferiţi cu generozitate, încercînd cu lucrările sale să întreacă minunatele lucrări ale lui Teofil. Una dintre aceste biserici a fost ridicată în capitala ţării, pe care ei o numesc Zaphar; a doua a fost ridicată într-un orăşel negustoresc al romanilor de la Oceanul Exterior. Această aşezare poartă numele de Aden şi acolo toţi romanii obişnuiesc să-şi tragă corăbiile la ţărm. A treia a fost înălţată în altă parte a ţinutului, unde se află un tîrg persan, la gura Mării Persiei (Philostorgios, *Istoria bisericii*, vol. 3, p. 4).

Exactitatea datelor referitoare la Frumentius poate fi verificată prin martorul independent al lui Athanasius, care, la rîndul său, ne trimite la Ezana, el însuşi atestat de inscripţii, dintre care una este creştină. Cu toate acestea, în Yemen nu există nici o urmă de creştinism în nici una din inscripţiile descoperite acolo pînă în secolul al VI-lea.[42] Philostorgios s-ar putea să aibă

[42] Robin, 1980, p. 86; Beeston, 1984b, p. 271.

dreptate, dar noi nu avem cum confirma acest lucru (de fapt, inscripţiile păgîne din secolul al IV-lea şi al V-lea din Arabia de Sud îl infirmă implicit) şi cu siguranţă nu din tradiţia arabă, care are o versiune absolut diferită referitor la modul în care a pătruns creştinismul în Arabia de Sud. Iată cum este prezentat acest aspect în secolul al VIII-lea de către Ibn Ishaq, biograful lui Mahomed:

> În Najran erau unii oameni care sprijineau religia lui Iisus, fiul Mariei [„Isa ibn Maryam"], un popor virtuos şi cinstit, care urma învăţăturile Evangheliei. Conducătorul lor se numea Abdullah ibn al-Thamir. Locul unde a prins rădăcini această religie era Najran, la acea vreme centrul ţării arabilor; oamenii acestui oraş, ca de altfel şi toţi ceilalţi arabi, erau idolatri. Un băieţaş creştin, ce se numea Phemion [„Faymiyun"], se aşezase acolo şi convertise oamenii la religia lui (Ibn Ishaq, 1955, p. 14).

Iată o altă relatare, absolut independentă, despre „creştinizarea poporului din Najran". Aceasta apare într-o cronică nestoriană, „Cronica lui Séert", care a fost alcătuită în jurul anului 1036 d.Hr., dar din materiale evident mai vechi.

> În ţinutul Najranului din Yemen, în vremea (şahului) Yazdigard (a domnit între anii 399-420 d.Hr.), era un negustor bine cunoscut în ţinutul său, al cărui nume era Hayyan. El a mers la Constantinopol cu treburi şi s-a întors în ţara sa. Mai tîrziu, s-a hotărît să meargă în Persia şi a trecut prin al-Hira. Acolo a stat printre creştini şi le-a învăţat religia. Astfel, a fost botezat şi a rămas acolo pentru o vreme. În cele din urmă, s-a întors în ţara sa şi le-a predicat oamenilor să îmbrăţişeze credinţa sa, iar pe cei din familia sa şi pe unii oameni din această parte a ţării i-a făcut creştini. Unii i s-au alăturat şi l-au sprijinit la convertirea la creştinism a ţinutului himyariţilor şi a ţinuturilor mărginaşe din Abisinia... (*Cronica lui Séert*, *Patrologia Orientalis*, vol. 4, p. 218)

Nu este neapărat o contradicţie între cele două relatări. S-ar putea ca misiunea lui Teofil să fi avut rezultate efemere, iar creştinismul „să fi venit în Yemen" cu alte ocazii.

După cum am văzut, arabii aveau propria lor versiune asupra evenimentelor. În cele ce urmează Ibn Ishaq ne spune că el a preluat informaţiile din povestirile lui Wahb ibn Munabbih, un povestitor musulman timpuriu de subiecte atît ebraice, cît şi creştine:

> Originea creştinismului în Najran se datorează unui om pe nume Phemion, care era un om drept, cinstit şi cumpătat, ale cărui rugăciuni primiseră răspuns. El rătăcea printre oraşe; imediat ce devenea cunoscut într-un oraş, se muta în altul, mîncînd numai ce cîştiga, pentru că de meserie era zidar şi folosea cărămizi din lut. Duminica era pentru el zi de odihnă şi atunci nu lucra. Obişnuia să meargă într-un loc pustiu ca să se roage pînă spre seară.

În timp ce își făcea meseria într-un sat din Siria, retras departe de oameni, unul din oamenii de acolo pe nume Salih a înțeles ce fel de om era și a simțit o puternică afecțiune pentru el, astfel încît, nevăzut de Phemion, îl urma din loc în loc, pînă cînd într-o duminică merse, după cum îi era obiceiul, în deșert, urmat de Salih (Ibn Ishaq, 1955, p. 14).

S-ar părea că Phemion era amenințat de un șarpe veninos și, neștiind că omul cel cucernic scăpase deja de el, Salih a țipat și astfel ascunzătoarea i-a fost descoperită. El și-a exprimat dorința de a-l însoți pe Phemion. Dorința i-a fost îndeplinită și cei doi au rătăcit prin Siria, Phemion ocupîndu-se de diferite leacuri miraculoase.

Au ajuns pe pămîntul arabilor, care i-au atacat, iar o caravană i-a dus și i-a vîndut la Najran. În acest timp, oamenii din Najran urmau religia arabilor, venerînd un palmier mare. În fiecare an aveau o sărbătoare cînd atîrnau în palmier toate podoabele pe care le găseau și bijuterii feminine. Apoi ieșeau la plimbare și își dedicau întreaga zi acestei îndeletniciri. Phemion a fost vîndut unui nobil, iar Salih altui nobil. S-a întîmplat ca într-o noapte, cînd Phemion se ruga fierbinte în locuința pe care i-o dăduse stăpînul său, toată casa se lumină atît de tare încît strălucea fără lampă. Stăpînul său fu uimit de cele văzute și l-a întrebat care este religia sa. Phemion i-a spus și i-a explicat stăpînului că ei urmează o credință greșită: cît privește palmierul, nici nu era de folos, nici nu deranja; și dacă ar fi blestemat copacul în numele Domnului, El l-ar fi distrus, pentru că El era Unul Dumnezeu, fără tovarăși. „Atunci fă precum spui“, zise stăpînul, „pentru că dacă vei face astfel, noi vom îmbrățișa religia ta și ne vom lepăda de credința noastră“. După ce s-a purificat și s-a prosternat de două ori, el l-a invocat pe Dumnezeu împotriva copacului, iar Dumnezeu a trimis un vînt care l-a smuls din rădăcină și l-a doborît la pămînt. Atunci oamenii din Najran au adoptat religia lui, iar el i-a inițiat în legea lui Iisus, fiul Mariei... Aceasta a fost originea creștinismului în Najran, în ținutul arabilor. Astfel ne arată relatarea lui Wahb ibn Munabbih asupra originii poporului din Najran (Ibn Ishaq, 1955, p. 15-16).

Comunitatea evreiască

Încă de la primele inscripții care aveau conținut religios, putem vedea că religia Arabiei de Sud era politeistă. În ele sînt invocate diferite zeități sau pur și simplu incluse numele generic „toți zeii și toate zeițele“. Dintre cei numiți, mulți ne sînt cunoscuți din lumea semită (Athar, de exemplu, pare a fi zeul suprem sau, cel puțin, zeul menționat cel mai adesea primul pe liste) în timp ce alții sînt figuri mai puțin certe. Totuși, trăsătura caracteristică pare a fi aceea că zeitatea era privită ca *stăpînul* unui sanctuar care, la rîndul său, servea ca centru de cult și era utilizat de o serie de triburi unite prin venerația pentru același zeu, un fenomen care nu se deosebea prea mult de cel care s-a petrecut mai tîrziu la Lăcașul Domnului de la Mecca. Și, ca și la Mecca, pelerinajul la unul sau altul din locașurile de cult constituia o funcție normală și răspîndită a vieții religioase din Arabia de Sud.

Ceea ce se schimbă în peisajul religiei din Arabia de Sud este înlocuirea formulelor obişnuite din secolul al IV-lea şi al V-lea prin inscripţii cu o terminologie foarte diferită şi aparent monoteistă.[43] Acum pare a fi recunoscut un zeu suprem, probabil un unic Dumnezeu, care este numit generic „*Milostivul*" *(Rahmanan)* şi care este descris ca „stăpîn al cerului" sau „stăpîn al cerului şi al pămîntului".[44] Au fost oferite o serie de explicaţii privind apariţia acestui aşa-numit *rahmanism*. Una a fost aceea că „*rahmanismul*" din Arabia de Sud este identic cu ceea ce este cunoscut sub numele de *hanifism* în Coran şi în biografiile lui Mahomed[45], un fel de monoteism sau henoteism autohton de tipul celui care se afirmă că ar fi fost practicat de unii la Mecca,[46] sau aceea că aceste inscripţii ar fi ebraice ori iudaice sau poate chiar creştine, deşi le lipsesc formulele explicite de identificare a inscripţiilor care aparţin cu certitudine evreilor sau creştinilor.

Totuşi, o dată cu descoperirea noului material, o parte din mister a fost rezolvată. Cele mai multe dintre aceste inscripţii monoteiste, mai ales cu numele regelui, sînt de fapt ebraice. Mai mult decît atît, am putea să tragem concluzia că familia regală din Himyar precum probabil şi majoritatea nobilimii erau evrei, cel puţin din vremea lui Malik-karib pînă în acea a lui Shahrbi'l Ya'fur, la mijlocul secolului al V-lea.[47]

Dacă familia regală a Yemenului era evreiască încă din secolul al V-lea, cum a ajuns această credinţă în Arabia de Sud? Biografia clasică şi canonică a lui Mahomed, *Viaţa lui Mahomed*, scrisă de Ibn Ishaq, acordă la început mare atenţie politicii şi religiei Yemenului. A existat acolo o linie genealogică numită Tubba', ne spune Ibn Ishaq, iar unul dintre ultimii ei membri din secolul al VI-lea era un anume Tiban As'ad Abu Karib:

> Cînd acesta (adică Tiban As'ad Abu Karib) a venit de la răsărit, trecuse prin Medina fără să le facă vreun rău oamenilor; dar a lăsat acolo pe unul din fiii săi care era perfid şi crud. Prin urmare, el s-a întors cu gîndul ascuns de a distruge oraşul, de a-i extermina pe oameni şi de a tăia palmierii... În timp ce Tubba era prins în această luptă, veniră doi rabini evrei din neamul *qurayshiţilor*...

[43] Conţinutul acestor inscripţii – sînt douăzeci şi trei în total – este studiat în Robin, 1980, p. 89-95.

[44] După cum vom vedea în detaliu mai tîrziu, *al-Rahman* „Milostivul", este unul din epitetele cele mai uzuale aplicate lui Dumnezeu în Coran; de fapt, acesta este aproape un nume propriu (vezi 17:110: „Numeşte-l Dumnezeu sau numeşte-l Milostivul; oricum Îl vei numi, toate numele Sale sînt frumoase"), deşi acesta dispare definitiv din *surele* de mai tîrziu.

[45] Cuvîntul apare de douăsprezece ori în Coran; cf. 3:67, unde 4 Avraam este numit în mod obişnuit *hanif*. Referitor la *hanifii* de la Mecca din timpul vieţii lui Mahomed, vezi Capitolul 5.

[46] Beeston, 1984a, p. 268.

[47] Robin, 1980, p. 93-94.

Adică, acesta era unul dintre triburile evreiești din Medina. Ibn Ishaq anexează o genealogie care le prezintă originea, prin Iacob și Isaac, direct din Avraam.

> ... oameni învățați, adînc înrădăcinați în tradiție. Auziseră de gîndurile ascunse ale regelui de a distruge orașul și pe oamenii acestuia și îi spuseră: „O, rege, nu fă aceasta, pentru că, dacă vei încerca să-ți duci planul la îndeplinire, se va întîmpla ceva care te va împiedica și teamă ne e că vei fi pedepsit în scurt timp". Cînd regele a întrebat care este motivul, ei i-au răspuns că Yathrib (căci așa se numea Medina pe atunci) era locul în care un profet al neamului *qurayshiților* va poposi în viitor și aceasta urmează a fi casa sa și locul său de veci. Văzînd că acești oameni știu lucruri necunoscute de el, regele luă de bune cuvintele lor și renunță la planul său; plecă din Medina și îmbrățișă religia rabinilor. (Ibn Ishaq, 1955, p. 7).

Astfel s-a întîmplat, conform tradiției musulmane de mai tîrziu, că linia regală din Yemen a devenit evreiască. Dar evocarea acelei întîmplări are un alt scop decît de a le da posibilitate evreilor din Medina, în persoana celor doi rabini care se trăgeau de acolo, să recunoască sanctuarul de la Mecca, deoarece evreii din Medina, contemporani cu Mahomed refuzau cu hotărîre acest lucru.

> ... Atunci, Tubba și oamenii săi încă erau (la acea vreme) adoratori ai idolilor. El a pornit (din Medina) către Mecca, ce era așezată în drumul său spre Yemen, și cînd se afla între Usfan și Amaj, cîțiva bărbați din neamul *hudaililor* au venit la el și i-au spus: „O, mărite rege, ne lași să-ți arătăm drumul către o comoară străveche despre care regii de dinaintea ta nu au avut știință? E alcătuită din perle, topaze, rubine, aur și argint". Fără îndoială, spuse el, iar ei i-au mai spus că în Mecca era un templu, pe care oamenii îl venerau și unde se rugau. Dar adevărata intenție a *hudaililor* era aceea de a-l duce la pieire pe rege, deoarece știau că orice rege care va da dovadă de lipsă de respect față de aceasta [adică față de Kaaba din Mecca] cu siguranță va muri.
>
> După ce a căzut de acord cu propunerea lor, el a trimis după cei doi rabini (pe care îi adusese cu el din Medina) și le-a cerut părerea. Aceștia i-au spus că unicul scop al tribului era acela de a-l distruge pe el împreună cu armata sa. „Nu avem cunoștință de nici un alt templu pe care Dumnezeu și L-a ales pentru El", i-au spus ei, „și dacă vei face ceea ce-ți propun ei, tu și oamenii tăi veți pieri". Regele i-a întrebat ce-ar trebui să facă atunci cînd va ajunge acolo, iar ei i-au spus să facă ceea ce fac toți oamenii din Mecca: să înconjoare templul, să-l venereze și să-l cinstească, să se radă pe cap și să se poarte cu pioșenie pînă cînd va ieși din el.
>
> Regele i-a întrebat de ce ei nu trebuie să procedeze la fel. Ei i-au răspuns că într-adevăr, acest templu era al părintelui lor Avraam, dar idolii pe care oamenii i-au așezat în jurul său și sîngele pe care l-au vărsat acolo erau piedici de netrecut. Ei spuseră că oamenii din Mecca erau politeiști necurați sau ceva de felul acesta.
>
> Recunoscînd înțelepciunea și adevărul spuselor lor, regele trimise după *hudaili* și le tăie mîinile și picioarele, după care își continuă călătoria spre Mecca. Înconjură Kaaba, aduse ofrande, își rase capul și rămase acolo timp de șase zile, după cum se spune, sacrificînd animale pe care le împărți oamenilor și le dădu să bea miere (Ibn Ishaq, 1955, p. 8-9).

Apoi, oarecum pe neaşteptate, ni se vorbeşte despre originea *kiswa*, pînza care acoperă Kaaba din Mecca.

I s-a arătat [lui Tubba Abu Karib] în vis că ar trebui să acopere altarul, aşa că l-a acoperit cu împletitură din frunze de palmieri; o altă viziune i-a arătat că trebuie să acopere mai bine altarul, de aceea el l-a acoperit cu pînză de Yemen; al treilea vis i-a cerut să acopere altarul cu pînză dungată, scumpă, de Yemen. Le-a poruncit străjerilor săi jurhumiţi să o păstreze curată şi să nu îngăduie să fie atinsă de sînge, leşuri şi tampoane menstruale şi a făcut o încăpere cu cheie pentru aceasta (Ibn Ishaq, 1955, p. 9).

Apoi, povestirea lui Ibn Ishaq îşi reia cursul.

... Cînd Tubba a ajuns aproape de Yemen, *himyariţii* i-au blocat trecerea, refuzînd să-l lase să treacă, deoarece el abandonase religia lor. Cînd el le-a propus să accepte religia lui (nouă), pe motiv că era mai bună decît a lor, ei au propus ca disputa să se rezolve prin proba de foc. Yemeniţii spun că focul se folosea pentru a rezolva neînţelegerile dintre ei şi cel vinovat era mistuit de flăcări, pe cînd cel nevinovat rămînea neatins. Astfel încît oamenii săi porniră cu idolii şi obiectele lor sacre, iar cei doi rabini – cu cărţile lor sfinte, atîrnate la gît ca nişte medalioane, pînă ajunseră la locul unde se făcea de obicei acest foc.[48] Cînd le veni rîndul yemeniţilor, aceştia s-au dat înapoi îngroziţi, însă cei care îi urmau i-au încurajat şi le-au cerut să intre repede în flăcări aşa încît au rămas în picioare pînă flăcările i-au cuprins şi au mistuit idolii şi obiectele lor sacre, precum şi pe oamenii care le purtau. Însă cei doi rabini au ieşit din flăcări cu cărţile lor sfinte, plini de sudoare, dar neatinşi. De aici înainte, himyariţii au acceptat religia regelui lor. Aceasta este originea iudaismului în Yemen (Ibn Ishaq, 1955, p. 10).

Abu Karib a fost urmat de fiul său Hasan, dar cînd acesta din urmă a încercat să conducă o expediţie în Irak, trupele sale s-au răsculat împotriva sa şi însuşi regele a fost ucis de fratele său Amr. După cum rezumă Ibn Ishaq, „Cînd Amr a murit, regatul himyariţilor s-a destrămat, iar oamenii s-au împărţit în diferite fracţiuni".[49]

După un scurt răgaz, a fost urcat pe tronul regatului himyariţilor nepotul lui Hasan, Dhu Nuwas. „L-au făcut rege şi toate triburile himyarite i s-au alăturat. Era ultimul rege Yamani... A fost botezat Iosif şi a domnit vreme îndelungată" (Ibn Ishaq, 1955, p. 14).

---

[48] Guillaume sugerează (Ibn Ishaq, 1955, p. 10, nota 2) că probabil prin cărţile atîrnate la gît se înţeleg de fapt talismane.

[49] *Ibid.*, p. 13.

Procopius, istoricul imperial al Bizanțului în vremea lui Iustinian (527-565 d.Hr.), era și interesat, și bine informat asupra regiunii Mării Roșii, așa cum era și stăpînul său de viță împărătească. Motivul nu era unul foarte complex: inaugurarea unei noi strategii comerciale împotriva Iranului: „La acea vreme [adică, aproximativ în vremea bătăliei de la Callinicum din 531 d.Hr.], i-a venit împăratului Iustinian ideea de a se alia cu etiopienii și cu himyariții, pentru a-i înfrînge pe perși." (Procopius, *Wars* (*Războaiele*), vol. 1, 19.1).

Pentru Procopius, himyariții erau în general cei care trăiau în sud-estul Peninsulei Arabiei și aceștia aveau, după cum explică el, relații strînse cu oamenii de pe țărmul african:

> Cam de partea cealaltă a țărmului, unde locuiesc himyariții, trăiesc și etiopienii, pe care toți îi numesc *axumiți*, deoarece regele lor își are palatul în cetatea Axum. Și marea care stă între ei poate fi traversată în timp de cinci zile și tot atîtea nopți, cu vînt prielnic și moderat. Pentru că cei de aici sînt obișnuiți să navigheze și noaptea, deoarece nu există bancuri de nisip periculoase...
>
> Portul himyariților, de unde obișnuiesc să pornească spre Etiopia, se numește Bulicas; iar la sfîrșitul călătoriei, ei ancorează întotdeauna în portul Adulis. Cetatea *Adulis* este așezată la o depărtare de aproximativ douăzeci de stadii de port, iar de acolo pînă la Axum e o distanță de douăsprezece zile (de mers pe jos) (Procopius, Războaiele, vol. 1, 19.17-22).

În vremea aceea, abisinienii sau, mai exact, regatul Axum cu portul său din Adulis de pe țărmul african al Mării Roșii, constituiau o parte importantă a strategiei bizantine din secolul al VI-lea, atît pentru Arabia, cît și pentru Persia. Abisinienii s-ar putea să fi fost capabili să facă ceea ce nu au putut face bizantinii – să concureze cu perșii în porturile din Orientul Îndepărtat.

Abisinienii erau creștini și astfel puteau fi și chiar erau manipulați de Constantinopol în numele religiei, atît de Iustin (care a domnit între anii 517-527 d.Hr.), cît și de Iustinian (care a domnit între anii 527-565 d.Hr.). Iar ocazia a fost oferită într-un mod foarte convenabil de către regele himyarit Dhu Nuwas. Ibn Ishaq și sursele sale aveau cunoștință, după cum am văzut, de existența unui rege iudeu, care se numea Dhu Nuwas și care a domnit în Yemen în prima jumătate a secolului al VI-lea. De fapt, el era un conducător destul de bine cunoscut, iar faptele sale au fost evocate nu numai în limba sa maternă, araba vorbită în sud, dar și în greacă, siriană și araba vorbită în Orientul Apropiat.[50] Motivul acestei notorietăți larg răspîndite era acela că Dhu Nuwas instituise un pogrom împotriva creștinilor din Arabia de Sud și

[50] Sursele sînt urmărite detaliat în Shahid, 1971.

astfel provocase o reacţie larg răspîndită în comunităţile creştine din Orientul Apropiat şi, în cele din urmă, o invazie asupra teritoriilor sale de către abisinienii de peste strîmtoarea Bab-al-Mandab.

Se pare că aceasta din urmă a fost a doua incursiune de acest fel din secolul al VI-lea. Cînd a avut loc prima, nu putem spune, deşi negustorul bizantin Cosmas, fiind în vizită la Adulis, în jurul anului 518 d.Hr., a fost martorul pregătirilor pentru aceasta.[51] În orice caz, expediţia a fost reuşită, aşa cum reiese din altă relatare a acestui eveniment, *Cartea himyariţilor* (*The Book of Himyarites*), o scriere creştină care este un amestec de hagiografie şi istorie. Se susţine că ar fi fost scrisă în jurul anului 530 şi că se bazează pe povestirile unor martori oculari la evenimentele care avuseseră loc cu aproximativ zece ani mai devreme.[52] Capitolul V al cărţii susţine că ne povesteşte despre „prima venire a NYWN' şi a abisinienilor" şi că aceasta trebuie să fie expediţia ale cărei pregătiri le văzuse Cosmas în Adulis, în anul 518 d.Hr. Cine era „HYWN'" şi cînd a sosit el nu avem de unde şti, însă potrivit capitolului următor al *Cărţii himyariţilor*, expediţia a fost reuşită, deşi nu ni se spune în ce fel, iar trupele s-au întors în Abisinia (Capitolul VII).

Ceea ce pare să se fi întîmplat ulterior, este faptul că, după întoarcerea trupelor invadatoare acasă, în Arabia de Sud a fost lăsat să domnească un vicerege abisinian. Iar după moartea acestuia, în locul lui a rămas fostul rege sau un conducător local nou, care era evreu. Acesta era Dhu Nuwas, Yusuf al-As'ar, după cum arată propriile inscripţii, în care este numit în *Cartea himyariţilor Masruq* sau *răstignitorul.*

Prima ţintă a lui Dhu Nuwas au fost „coloniştii" abisinieni care după întoarcerea armatei mai locuiau în Himyar şi îndeosebi în Zafar. El a trimis la ei „preoţi evrei, care erau din Tiberias", cu o scrisoare în care jura „pe Adonai şi pe Ark şi pe Torah" că vor fi trimişi nevătămaţi înapoi în Abisinia dacă aceştia vor preda cetatea.[53]

Potrivit *Cărţii himyariţilor*, regele s-a purtat mişeleşte. În locul promisiunilor sale de a le permite să se întoarcă teferi acasă, el i-a ucis mai întîi pe abisinienii care au ieşit din cetate după care a purces împotriva oraşului Zafar, care era lipsit de apărare, unde cei 200 de bărbaţi care rămăseseră au fost arşi în biserica oraşului. Rabinii au fost împrăştiaţi în ţinutul Himyar cu ordinul ca toţi creştinii să renunţe la Christos, pentru că, în caz contrar, vor fi ucişi.[54]

După aceasta, Dhu Nuwas s-a întors la Najran, care nu era locuit de colonişti abisinieni, ci de creştini localnici. A promis încă o dată „jurînd pe

---

[51] *Topografia creştină*, vol. 2, p. 101c.

[52] Moberg, 1924, p. ixiv – ixvii.

[53] *Cartea himyariţilor* 7a = Moberg, 1924, p. cv.

[54] *Ibid.*, 7b = Moberg, 1924, p. cv.

Cel Preamilostiv“ (*Rahmana*), că cei care vor ieşi de bunăvoie vor fi judecaţi doar pentru neascultare şi vor fi obligaţi să plătească o amendă şi nici un alt rău nu se va abate asupra lor. Najraniţii au hotărît în cele din urmă că singura lor şansă era aceea de a ieşi şi a se preda lui Dhu Nuwas şi astfel 150 din „notabilităţile“ oraşului s-au prezentat în tabăra regelui. Aici au aflat că nu va fi nici o judecată. Li s-a impus să renunţe la Christos şi cînd ei au refuzat să facă acest lucru, au fost condamnaţi la moarte.[55]

Nu mai încape nici o îndoială că aceasta era o persecuţie religioasă şi, chiar dacă unele scrieri hagiografice, precum *Cartea himyariţilor* şi „Faptele“ a diferiţi martiri din Najran nu-i acordă o mare atenţie, este la fel de clar că mai avea loc şi o luptă politică. De fapt, în ţinutul Himyarului, era un război civil pentru putere în care o facţiune – cea reprezentată de Dhu Nuwas – s-a întîmplat să fie evreiască, iar cealaltă – ca număr dacă nu ca credinţă – era creştină. Aceasta s-a transformat într-o luptă de mari proporţii, în care creştinii locali nu puteau conta pe sprijinul creştinilor din Axum de peste Marea Roşie şi nici pe cel al şi mai îndepărtatului Imperiu Roman de Răsărit, în timp ce Dhu Nuwas şi adepţii săi erau în mod natural aliaţi cu perşii.[56]

Vestea despre cele întîmplate în Najran s-a răspîndit rapid printre creştinii oikoumene, pînă în tabăra poporului lakhmizilor de la al-Hira, pe malul Eufratului[57], pînă la Negus sau la regele Abisiniei, peste strîmtoarea de la Axum şi chiar, potrivit relatării musulmane de mai tîrziu, la împăratul creştin de la Constantinopol:

> Un bărbat din Saba' a, pe nume Daus Dhu Tha'laban, a scăpat călare pe un cal şi, luînd-o spre deşert, le-a ocolit [adică pe trupele lui Dhu Nuwas]. El a mers în mare grabă pînă cînd a ajuns la curtea bizantină, unde i-a cerut ajutor împăratului împotriva lui Dhu Nuwas şi a oştilor sale, povestindu-i ce se întîmplase. Acesta din urmă a răspuns că ţara sa era prea departe pentru a-l putea ajuta trimiţîndu-i oşti, însă îi va scrie regelui Abisiniei, care era şi el creştin şi ale cărui ţinuturi erau aproape de Yemen. În consecinţă, el a scris epistola, cerîndu-i regelui abisinian să-l ajute pe Daus şi să-i răzbune pe cei ucişi de Dhu Nuwas. Daus a mers la Negus cu scrisoarea împăratului, iar acesta a trimis cu Daus 70.000 de oşteni, în fruntea cărora l-a pus pe un anume Aryat.
>
> În oastea (lui Negus) se afla un bărbat pe nume Abraha al-Ashram, (ceea ce însemna „Faţă Tăiată“). Aryat a trecut marea împreună cu Daus Dhu Tha' laban şi a debarcat în Yemen. Himyariţii şi unele triburi yemenite aflate sub comanda lui Dhu Nuwas s-au ridicat împotriva lui chiar şi după un legămînt. Dhu Nuwas şi oastea lui au fost puşi pe fugă. Văzîndu-şi cauza pierdută, el şi-a întors calul spre mare,

---

[55] *Ibid* 8a – 13a = Moberg, 1924, p. cvi-cix; Ibn Ishaq, 1955, p. 17-18.

[56] La fel, printre alţii, Moberg, 1924, p. iv-ivi.

[57] Kawar (Shahid), 1964.

lovindu-l pînă a intrat în valuri şi l-a dus în bancurile de nisip de pe fundul mării. Aryat a intrat în Yemen şi a luat ţara în stăpînire (Ibn Ishaq, 1955, p. 18).

Potrivit Cărţii himyariţilor, care este foarte prost păstrată la acest capitol, instigarea la acţiune nu a constituit-o scrisoarea de la Constantinopol ci, mai plauzibil, sosirea la curtea lui Negus Kaleb a unui refugiat din Najran, pe nume Umayya.[58] Negus Kaleb, cunoscut de asemenea şi sub numele de Ella Asbeha sau, după cum îl numeşte Procopius, „Hellestheaios", a trimis oastea descrisă de Ibn Ishaq peste strîmtoarea Yemenului. Pe ţărm a fost întîmpinată de Dhu Nuwas şi de oamenii săi, toţi fiind ucişi de către abisinieni.

În *Cartea himyariţilor* nu se menţionează nici numele lui Aryat, nici al lui Abraha, însă acesta din urmă este binecunoscut dintr-o serie de surse şi Aryat din povestirea musulmanilor despre invazia asupra Yemenului de către abisinieni ar putea fi acelaşi himyarit creştin care a fost delegat de Negus al Etiopiei să conducă Yemenul. Istoricul grec Procopius îl numeşte „Esimiphaios", iar inscripţiile din Arabia de Sud îl numesc Samu Yafa'.[59] Împăratul Iustinian a avut o misiune pentru Aryat (Esimiphaios), după cum ne relatează Procopius:

> La acea vreme, cînd Hellestheaios [= Kaleb = Ella Asbeha, care a murit în jurul anului 536] domnea peste etiopieni şi Esimiphaios [Samu yafa'] peste Homeritae, împăratul Iustinian a trimis un sol[60] , Julianus, cerîndu-le la amîndoi să se unească cu romanii în temeiul credinţei lor comune, pentru a porni război împotriva perşilor, pricina fiind aceea că etiopienii, cumpărînd mătasă *(metaxa)* de la indieni şi revînzînd-o romanilor, cîştigă averi foarte mari, în timp ce cîştigul romanilor era doar acela că nu mai erau forţaţi să-şi împartă propria bogăţie cu duşmanii... (Procopius, *Războaiele*, vol. 1, 20. 9-10).

Himyariţii nu erau convinşi de aceste argumente. Fără a-i transmite lui Iustinian un refuz direct, ei pur şi simplu nu au acţionat, iar împăratul nu avea nici o modalitate de a-i constrînge.

---

[58] La fel şi titlurile nepăstrate ale capitolelor XXXIX şi XL din Moberg, 1924, p. civ.

[59] Smith, 1954, p. 432-433.

[60] O formulă cronologică probabilă ar plasa invazia de la Ella Asbeha în anul 525 şi domnia viceregelui desemnat Aryat/Samu – yafa' în intervalul dintre 525 şi 533, cînd ar fi izbucnit revolta lui Abraha; la fel şi Smith, 1954, p. 451-453.

CAPITOLUL 3

Oikoumene arab

Marile centre comerciale arabe, întreprinderi care au adus bogăţie şi putere, au avut perioada lor de înflorire între secolele I şi al III-lea ale erei creştine. Acestea nu erau altceva decît orăşele şi sate adăpostite în ruine inexplicabil de monumentale (Coranul, de exemplu, nu conţine nici cea mai vagă noţiune referitor la prosperitatea comercială a nebateenilor care şi-au ridicat „palatele şi castelele" (Coranul 7:74) de la Mada'in Salih din nordul Hijazului) cînd a apărut pe scena Arabiei omul care era recunoscut de arabii de mai tîrziu ca fiind fondatorul tezaurelor ultimului dintre măreţele oraşe ale caravanelor, Hashim ibn Abd Manaf din Mecca.

HASHIM NEGUSTORUL

Mecca, aşezarea-templu din Arabia de Vest, se afla undeva între Marile Puteri, deşi dincolo de raza directă de influenţă a vreuneia dintre ele. Povestirile anterioare despre această aşezare s-au concentrat mai mult asupra luptelor duse pentru stăpînirea altarului, dar pe vremea generaţiei fiilor lui Abd Manaf, orizontul comunităţii meccane începuse să se lărgească spre terenul politic şi comercial al Orientului Mijlociu. Şi numele unuia dintre fii, Hashim, capătă o importanţă deosebită. „Cel de al doilea fiu al lui Abd Manaf, Hashim, supraveghea hrănirea (*rifada*) şi alimentarea cu apă (*siqaya*) a pelerinilor, deoarece Abd Shams (fratele său mai mare) era mare amator de călătorii şi arareori putea fi găsit în Mecca; mai mult, cel din urmă era om sărac, cu familie mare, în timp ce Hashim era om cu stare..." (Ibn Ishaq, 1955, p. 58).

Tot ce ştiau arabii de mai tîrziu despre Hashim sugerează că atît celebritatea, cît şi prosperitatea sa se datorau comerţului: el era în primul rînd, mai presus de toate şi aproape în exclusivitate negustor. Putem doar să deducem perioada în care a trăit. Se afirmă că Mahomed s-a născut în anul 570 d.Hr. şi, potrivit lui Ibn Ishaq, el avea opt ani cînd bunicul său, Abd al-Muttalib, a murit. Astfel, Abd al-Muttalib o fi răposat în jurul anului 580 d.Hr. şi, dacă vîrsta de 100 ani la care se susţine cel mai adesea că a murit este oarecum exagerată,[1] cum se întîmplă cu toate celelalte personaje similare, el trebuie să

[1] Cît de subţire este gheaţa de sub datele antice şi cît de fragile sînt încercările de a construi o cronologie pe baza lor poate fi ilustrat de remarca lui Hamidullah, 1957, p. 303:

se fi născut în jurul anului 500 d.Hr., la scurt timp după ce tatăl său Hashim încheiase înţelegeri comerciale în Siria. Deci, Hashim a trăit în cea de a doua jumătate a secolului al V-lea al erei creştine, aproximativ între anii 440-00 d.Hr.

După povestea ridicării la putere a lui Hashim (în scrierea lui Ibn Ishaq Ibn Hisham) urmează o altă povestire, precedată de avertismentul „se povesteşte că", despre modul în care el strîngea o dare de la qurayshiţi pentru a-i hrăni pe pelerini, invocînd aceleaşi argumente că pelerinii erau „vecinii lui Dumnezeu", argumente care anterior fuseseră atribuite lui Qusayy. Textul continuă direct şi Ibn Ishaq îşi exprimă rezervele referitoare la informaţiile sale despre Hashim: „Se spune că Hashim a fost primul care a instituit cele două călătorii ale caravanelor qurayshiţilor, vara şi iarna, şi primul care a dat *tharid* (o supă în care se rupe pîine). De fapt, numele său era Amr, dar a fost numit Hashim, deoarece rupea pîinea în felul acesta pentru oamenii săi din Mecca..." (Ibn Ishaq, 1955, p. 58).

O povestire paralelă în scrierea lui Ibn Sa'd serveşte aproape ca o glosă la acest fragment şi la versetele coranice ciudate şi încurcate care urmează după el: „Pentru împreunarea lui *Koreiş*. Pentru împreunarea lor la caravana de iarnă şi la cea de vară (*ilaf*) (Coranul 106:1-2).

Versetele vor fi plasate într-un context mai larg în Capitolul 4, însă aici ne vom rezuma doar la interpretarea lui Ibn Sa'd, pe care el a făcut-o după Ibn Abbas (care a murit aproximativ în a. 687), unul dintre primii şi cei mai autorizaţi comentatori ai Coranului:

> Numele lui Hashim era Amr şi lui i se atribuie *ilaf*-ul qurayshiţilor (Coranul 106:1). Ilaf-ul qurayshiţilor era un obicei al acestora şi el a fost qurayshitul care a introdus cele două călătorii. Prima călătorie, cea din timpul iernii, se făcea spre Yemen şi Abisinia; conducătorul acesteia din urmă, Negus, îi cinstea şi îi iubea. Cealaltă (călătorie), din timpul verii, se făcea spre Siria şi Gaza, iar uneori caravanele ajungeau pînă la Anqira [adică Ankara]. Erau primiţi în faţa *qaysar*-ului [adică a „cezarului"; vezi ulterior în text] care îi cinstea şi îi iubea. [2]
>
> Odată, qurayshiţii au trebuit să înfrunte o foamete care a durat mai mulţi ani şi toţi erau sfîrşiţi. Atunci Hashim a mers în Siria şi a comandat pîine care a fost coaptă în cantităţi mari pentru el. El a încărcat-o în saci pe cămile pînă a ajuns la Mecca şi a rupt pîinile în bucăţi mici şi le-a muiat în supă. A sacrificat cămilele cu care venise şi a poruncit să se facă demîncare din ele; apoi a deşertat cazanele în străchini. Oamenii din Mecca au mîncat pe săturate şi apoi, după ani de urgii, au

„Baladhuri (*Ansab* 1:36-37) a cules mai multe povestiri referitoare la vîrsta lui Abd al-Muttalib la moartea sa: 82, 88, 110... 140, ceea ce nouă ni se pare puţin exagerat. Noi ne menţinem la media de 110, care este general-acceptată, de vreme ce este menţionată de surse prin faptul că Abd al-Muttalib orbise de bătrîneţe".

[2] În cele mai multe dintre povestiri, aceste anotimpuri şi călătorii sînt inversate.

căzut primele ploi asupra lor. Şi astfel i s-a dat numele de Hashim [adică cel care rupe pîinea şi alte lucruri în bucăţi].

[Potrivit altei povestiri]... Hashim îndură povara care îi sleise pe oameni de atîta purtat şi nu o mai puteau duce. El a adus saci plini cu grîu din Siria, după care jinduiau oamenii. El i-a ţinut pe oamenii din Mecca cu *hashim* (bucăţi de pîine) şi le muia în supă făcută din carne de animale grase. Oamenii începură să mănînce din castroane de lemn care erau pline ochi, gata să de-a pe din afară..." (Ibn Sa'd, vol. 1, p. 43-44).

Aici sînt două povestiri distincte, prima despre înţelegerile comerciale, iar cea de a doua despre aducerea de provizii din Siria, povestiri legate între ele numai prin faptul că în ambele este vorba despre Siria. Povestirea despre înţelegerile comerciale este mai degrabă, după cum vom vedea, o *midrash* directă a Surei 106 a Coranului, iar povestirea despre pîine este oarecum mistificatoare, cu sugestia sa puţin plauzibilă că pîinea a fost cărată timp de o lună din Siria pentru a-i hrăni pe oamenii din Mecca. Am putea crede foarte bine că în Mecca au fost crize de alimente şi că proviziile pentru subzistenţă trebuiau aduse din afară, aşa cum erau aduse chiar şi în timpuri islamice mai prospere; dar erau surse de grîu mult mai apropiate, chiar în Hijaz, iar întreaga poveste pare a nu fi nimic altceva decît o explicaţie etimologică fantezistă a numelui „Hashim", care a fost evident înţeles de acea generaţie şi mult după aceea mai degrabă ca un titlu decît ca nume.[3]

Povestirea lui Ibn Ishaq despre Hashim conchide:

Hashim ibn Abd Manaf a murit în Gaza, în ţinutul Siriei în timp ce călătorea cu mărfuri, iar fiul lui Abd Manaf, al-Muttalib, şi-a asumat dreptul de a hrăni şi alimenta cu apă pe pelerini. Acesta era mai tînăr decît Abd Shams şi Hashim, dar se bucura de mare stimă printre oamenii săi, care îl numeau al-Fayd, datorită liberalismului şi caracterului său puternic.

... Hashim a fost primul dintre fiii (lui Abd Manaf) care a murit la Gaza, în Siria, urmat de Abd Shams la Mecca, apoi al-Muttalib la Radman în Yemen şi, în cele din urmă, Nawfal, la Salman, în Irak (Ibn Ishaq, 1955, p. 58-59).

VECINII DE LA NORD

Sursele arabe estimează rolul lui Hashim în evoluţia Meccăi preislamice ca fiind mai presus de activităţile sale negustoreşti.[4] Aceste activităţi se în-

[3] O altă posibilitate ar fi aceea că binefacerea lui Hashim ar fi putut fi aceea de a le fi dat hrană *pe degeaba* pelerinilor, după cum sugerează o altă versiune a povestirii (cf. Caussin de Parceval, 1847, p. 256-257), o practică instituită ca urmare a poziţiei îmbunătăţite a Meccăi la începuturile înţelegerilor comerciale ale lui Hashim şi a prosperităţii comerciale a Meccăi şi, în consecinţă, veniturile sale nu se mai bazau doar pe comercializarea de bunuri pelerinilor. Astfel, comerţul cu pelerinii a fost încurajat printr-o formă de subvenţie cu hrană.

[4] Cf. Kister, 1965a, p. 116-117.

cadrează în două categorii distincte, dar legate între ele, ambele fiind vizate într-o trimitere sumară şi extrem de enigmatică din aceeaşi timpurie Sura 106 din Coran. Ni se spune că Hashim a obţinut o autorizaţie de negoţ de la *qaysar*-ul Bizanţului. Termenul este unul flexibil, extinzîndu-se de la împăratul însuşi, ceea ce este puţin probabil, pînă la vreo autoritate bizantină locală de pe frontiera Hijazului. Unele dintre sursele arabe îl preferă pe primul, o identificare care sporeşte măreţia lui Hashim Qurayshitul[5], dar Tabari s-ar putea să fie mult mai aproape de adevăr, descriind legăturile lui Hashim ca fiind cu „unii conducători (*rumi*) bizantini din Siria şi ghassanii".[6] Acesta ne va duce de asemenea înapoi la anii de început ai secolului al VI-lea, cînd neamul ghassanilor apărea pentru prima dată ca străjeri bizantini ai stepei din Siria, Transiordania şi Hijazul de Nord.

Informaţiile detaliate ale lui Ibn Ishaq privitoare la afacerile din Arabia de Sud, sursele arabe musulmane – toate se îndepărtează la un moment dat de evenimente şi ne oferă o idee vagă despre climatul politic şi economic mai larg în care se desfăşura dezvoltarea economică a Meccăi. Dar au existat alţi martori bine informaţi, mai cu seamă în Constantinopol, de vreme ce în secolul al VI-lea ţinuturile arabe au reintrat în atenţia romanilor într-o asemenea măsură neegalată de pe vremea lui Augustus. Unul din motive, după cum am văzut, era instituirea unui nou sistem de apărare, bizantinii începînd să delege responsabilităţile lor de securitate triburilor arabe care locuiau de-a lungul frontierei. Arabii au primit în schimb aur şi provizii alimentare (*annona*).

Pînă în ultimul sfert al veacului al V-lea, vechea strategie romană de apărare a frontierelor imperiului cu trupe permanente şi fortificaţii stabile a cedat, mai ales în est, în favoarea altor strategii. Una dintre acestea era recrutarea miliţiilor de frontieră (*limitanei*) sau a soldaţilor de carieră, care erau sprijiniţi financiar să se instaleze şi să apere zonele agricole ce se învecinau cu stepa. O altă strategie era angajarea prntr-o înţelegere formală cu şeicii triburilor de beduini care trăiau în afara teritoriilor cultivate. Un asemenea grup era neamul *ghassan* care a apărut în Transiordania în jurul anului 483 d.Hr. şi le-a cerut autorităţilor bizantine permisiunea de a se aşeza la frontieră în aceleaşi condiţii ale înţelegerii care le-au fost impuse celorlalte grupuri arabe. Condiţiile nu sînt descrise, dar este aproape sigur că ele includeau convertirea la creştinism şi, în această etapă timpurie, plata tributului.

Ni se spune că în anul 473, romanii pierduseră Insula Iotabe de la gura Golfului Aqaba şi probabil teritoriul de coastă din nordul Hijazului, în fa-

---

[5] Cf. povestirile citate de Hamidullah, 1957, p. 299-300, mai cu seamă cea a istoricului de la începutul secolului al IX-lea Ibn Habib.

[6] Tabari, *Analele*, vol. 1, p. 1089.

voarea unui anume Imr al Qays – „Amorkesos“ în sursele grecești. Nu se știe cu certitudine cine era acest aventurier arab, dar se știe că din motive necunoscute el intrase pe teritorii bizantine, i-a expulzat pe funcționarii vamali de pe insulă și a început să-și facă o enclavă personală în nordul Arabiei. În încercarea de a-și oficializa poziția, Imr al-Qays a trimis un episcop creștin la Constantinopol să vorbească în numele său. Împăratul Leo a preferat să-l impresioneze pe însuși *phylarchul* decît pe locțiitorul acestuia și de aceea Imr al-Qays a fost invitat în capitală, oferindu-i-se o recepție regală în onoarea sa. Nu cu prea mare folos, s-ar părea. În cele din urmă, împăratul a fost obligat să cedeze stăpînirea asupra Insulei Iotabe șeicului proaspăt îmbogățit și probabil a fost semnat și un tratat care recunoștea privilegiile și îndatoririle lui Imr al-Qays ca *phylarch* – un șeic ales de romani, într-o provincie care nu putea fi alta decît cea numită de romani, *Palestina Tertia*, teritoriul vast și vag delimitat care se întinde de la sud de Beersheba pînă la Negev și de acolo spre est traversînd Iordania pînă în nordul Hijazului.[7]

Aproximativ zece ani mai tîrziu, ghassanizii au încheiat un tratat cu bizantinii și au devenit clienți ai împăratului în Transiordania. La un moment dat după aceasta, moment care rămîne necunoscut, ei trebuie să se fi mutat pe teritoriile lui Imr al-Qays și au expropriat Insula Iotabe și dările acesteia în favoarea lor. Astfel, în timpul vieții lui Hashim Meccanul ghassanizii erau tribul cel mai puternic și la fel erau și locțiitorii sau agenții bizantini printre beduinii din nordul Hijazului. Destinul federației nu a fost întotdeauna blînd, însă între anii 500 și 528 ghassanizii au făcut pace cu Bizanțul și la acea dată ghassanidul Harith ibn Jabala a făcut un serviciu de mare valoare imperiului, prin luarea pămîntului de la clienții rivali arabi ai sasanizilor de dincolo de stepă.[8] Harith a fost răsplătit de Roma din ceea ce rămăsese din averile predecesorilor săi kindiți; el a fost de asemenea numit *phylarch*, funcție pe care Procopius o definește ca „orice conducător al sarazinilor intrați în federație cu romanii prin tratat“, avînd o jurisdicție care trebuie să se fi extins de la Bostra în sud pînă la Damasc în nord, iar la est pînă în apropiere de Palmyra. Istoricul bizantin Procopius, contemporan al bunicului lui Mahomed, face propria sa apreciere în ceea ce privește ascensiunea lui Harith, numit aici în grecește *Arethas*: „Împăratul Iustinian l-a numit conducător asupra cîtor mai multe clanuri cu putință pe Arethas, fiul lui Gabalas, care a domnit asupra sarazinilor din Arabia, și i-a conferit titlul de rege, lucru ce nu se mai întîmplase la romani înainte.“ (Procopius, *Războaiele,* vol. 1, 17.47)

---

[7] Relatarea referitoare la Amorkesos/Imr al-Qays provine de la istoricul bizantin Malchus, în lucrarea *Fragmenta Historiorum Graecorum*, vol. 4, p. 113.

[8] Vezi Kawar (Shahid), 1956, p. 205-221.

Aici Harith nu ne interesează, dar o mutare care are fără îndoială legătură cu acesta – fratele său Abu Karib a primit fostele teritorii ale tatălui său, Jabala din *Palestina Tertia*, Negev şi unele părţi din nordul Hijazului. Insula Iotabe, care era de asemenea inclusă în înţelegere, era, după cum vom vedea, o proprietate foarte valoroasă. Potrivit lui Procopius, care abia putea să-şi ascundă dispreţul faţă de această înţelegere, Iustinian a fost oarecum mişcat de faptul că Abu Karib a cedat oficial imperiului nişte proprietăţi lipsite de valoare din Hijaz, care erau cunoscute sub numele de *Palm Grove* (Păduricea de Palmieri).

> ... un loc unde nu creşte absolut nimic în afară de palmieri. Abu Karib a dat aceste păduric împăratului Iustinian; acolo el era conducătorul sarazinilor şi împăratul l-a numit *phylarch* al sarazinilor din Palestina. El păzea permanent pămînturile pentru a nu fi prădate, căci Abu Karib părea un om de temut şi extraordinar de energic în faţa barbarilor asupra cărora domnea şi nu mai puţin în faţa duşmanilor. Prin urmare, împăratul deţine oficial Palm Grove, dar îi este imposibil să o controleze cît de puţin, pentru că la mijloc se află un ţinut complet nepopulat şi extrem de arid şi care se întinde pe o distanţă de zece zile de mers pe jos. În afară de aceasta, înseşi păduricile sînt lipsite de valoare. Abu Karib le-a dat doar ca un dar simbolic, iar împăratul l-a acceptat. Cam atît despre Palm Grove.[9] (Procopius, *Războaiele*, vol. 1, 19.9-13).

Cu Abu Karib ne aflăm acum în generaţia imediat următoare lui Hashim, reputatul întemeietor al prosperităţii economice a Meccăi. Totuşi, Procopius nu ştie nimic de Hashim şi de fapt nici de Mecca, cu toate că a fost foarte interesat şi informat asupra regiunii Mării Roşii. În istoria sa despre războaiele lui Iustinian (care a domnit între anii 527-565 d.Hr.), Procopius pune la dispoziţia cititorilor o trecere în revistă a întregii coaste de vest a Arabiei, aşa cum era cunoscută la mijlocul secolului al VI-lea.

> Hotarele Palestinei se întind la est pînă la marea care se numeşte Roşie. Această mare începe de la regiunile indiene şi se sfîrşeşte în acel punct al Imperiului Roman. Pe ţărmul acesteia se află o cetate, numită Aila, şi aici marea se sfîrşeşte, după cum am spus, şi devine un golf foarte îngust. Cum navighezi dintr-acolo (spre sud) pe Marea Roşie, la dreapta, spre sud, se întind munţii Egiptului, iar în cealaltă parte (cea arabă), *se întinde un ţinut nepopulat pînă departe spre nord pe o distanţă mare.*
>
> Cum navighezi de-a lungul ţărmului oricăreia dintre părţi (Golful Aqaba) vizibilitatea este mare pînă la Insula Iotabe [adică Insula Tirhan de astăzi]... Evreii au trăit multă vreme acolo în libertate, dar în timpul domniei lui Iustinian au devenit supuşi ai Romei. De acolo înainte marea este deschisă în larg [adică Marea Roşie]. Uscatul de pe partea dreaptă dispare, iar marinarii ancorează întotdeauna

[9] Vezi Kawar (Shahid), 1957, p. 376-378; Pigulevskaya, 1969, p. 261-262.

de-a lungul coastei de pe partea stîngă [adică cea arabă]. Cînd se lasă noaptea, este imposibil de navigat pe întuneric, deoarece marea este plină de bancuri de nisip...

Potrivit acestor date, frontiera Imperiului Roman se afla la capătul sudic al Golfului Aqaba, ceea ce ar fi mai mult un fapt ideal decît unul real. De acolo înainte se întindea spre sud domeniul politic al „sarazinilor", care își aveau numele respectiv greco-roman dat pentru toți arabii. Aceștia din urmă au fost numiți astfel, după cum susțin autoritățile bizantine, datorită faptului că se trăgeau din Sara „cea care era stearpă" (*kena*).[10]

Procopius continuă astfel:

Coasta situată imediat dincolo de hotarele Palestinei este stăpînită de sarazini, acei care s-au stabilit în Păduricea de Palmieri cu mult timp în urmă. Păduricile de Palmieri se află în interior și se întind pe o parte considerabilă a țării... Alți sarazini, învecinați cu acestea, s-au așezat pe coastă. Ei sînt numiți *maddenoi* [adică Ma 'add], supuși ai *homeriților*. Acești *homeriți* locuiesc în ținutul de mai departe, pînă la țărmul mării. Și dincolo de ei, se spune că trăiesc multe alte popoare pînă la sarazinii mîncători de oameni. Dincolo de acestea se află popoarele Indiei. Dar despre acestea, fiecare să vorbească cum îi place (Procopius, *Războaiele*, vol. 1, 19.8-16).

Procopius s-a bazat, fără îndoială, pe informații demne de încredere în ceea ce îi privește pe „sarazinii mîncători de oameni" și, deși există anumite incertitudini în fragment – în baza inscripțiilor din sudul Arabiei, nu ne așteptăm să-i găsim pe *maddenoi/Ma'add* răspîndiți în vestul Arabiei – el a făcut multă lumină asupra regiunii. Apărarea Palestinei, ni se spune, Palestina cea mare incluzînd ceea ce era cîndva hotarul sudic al Provinciei Arabiei, a stat de la 527 d.Hr. înainte în întregime în mîinile phylarchului ghassanid Abu Karib, fratele ghassanidului Harith ibn Jabala, care îndeplinea aceeași funcție pentru imperiu mai la nord, în Transiordania și Siria. Putem observa de asemenea că și controlul imperiului nu s-a extins, nici măcar indirect, la sud de Wadi Ramm și că în cunoștințele lui Procopius și probabil și în cele ale contemporanilor săi despre Arabia exista o lacună care corespunde cu exactitate presupusei sfere de influență a Meccăi. Nu găsim nici o mențiune la Procopius despre efemera „Makoraba", localizată în Arabia de către geograful grec Ptolemeu[11] și nici despre qurayshiți, nici măcar despre așezarea lor în spațiu, care sînt la fel de invizibili ca și însăși Mecca în interesul bizantin ulterior față de regiune.

---

[10] La fel și Sozomen, un istoric creștin din Gaza, care a scris în jurul anului 440 d.Hr., în lucrarea intitulată *Istoria bisericii (Church History)*, vol. 6, p. 38, 1-13. Istoria acestor denumiri în epoca bizantină timpurie este prezentată în Christides, 1972.

[11] Referitor la posibilitatea puțin probabilă că „Makoraba" lui Ptolemeu era Mecca, vezi Crone, 1987, p. 134-137.

Procopius ne-ar fi spus mai multe lucruri, atît legate de tăcerea sa, cît şi de respingerea tăioasă a numirii ghassanidului. Jurisdicţia lui Abu Karib ar fi trebuit să se întindă direct peste ceea ce era cîndva o răscruce importantă de drumuri în comerţul caravanelor care veneau dinspre sud şi care mai tîrziu va servi aceluiaşi scop pentru caravanele *Hajj* care călătoreau înspre şi dinspre Mecca. Şi cu toate acestea, nu găsim vreo menţiune nici la Procopius, care era interesat de chestiunile comerciale, şi nici la altcineva, despre activitatea comerţului pe uscat din regiune.

Aceasta nu înseamnă că beduinii nu erau interesaţi de comerţ, deşi această activitate n-a fost întotdeauna o carieră în tradiţia lor. Condiţiile unui tratat de pace încheiat de Bizanţ cu Persia în a. 561 spulberă orice îndoială că arabii erau efectiv implicaţi în contrabanda de-a lungul hotarului perso-roman.[12] Prin acest tratat, şi prin altele, bizantinii încercau să-i oblige pe arabii din ce în ce mai agresivi să treacă prin posturile vamale desemnate. Cu toate acestea, posturile vamale respective se află în Mesopotamia: nu există nici un semn sau vreo menţiune din secolul al VI-lea despre existenţa vreunui post vamal în sudul Siriei, în Palestina sau în oricare din intrările de pe uscat din sud. Comerţul maritim indian trecea prin posturile vamale de acolo, prin portul Clysma de la capătul Golfului Suez şi prin Insula Iotabe, la gura Golfului Aqaba, iar după a. 530 acest din urmă post vamal se afla formal în mîinile lui Abu Karib. Este imposibil să spunem cît profit îi aducea dacă îi aducea vreun profit phylarchului arab. Taxele vamale imperiale erau de 12,5% *ad valorem* pentru comerţul de import-export, însă arabii din Iotabe s-ar putea să nu-l fi impus niciodată asupra produselor care treceau pe acolo. Mătăsurile şi mirodeniile, mărfurile de bază ale comerţului indian erau vîndute direct la agenţii de stat, *commerciarii,* iar în Iotabe e de presupus că mărfurile erau vîndute direct din corăbii, fără vreun beneficiu pentru vameşi sau pentru intermediarii arabi.[13] În orice caz, ne este greu să ni-i imaginăm pe romani împărţind acel comerţ puternic protejat şi monopolizat cu clientul lor arab, legat de pămînt, din nordul Hijazului.

Activitatea lui Hashim şi a fraţilor săi se desfăşura de cealaltă parte a acestui hotar delimitat foarte vag sau probabil inexistent, unde ei încheiau înţelegeri cu conducătorii teritoriilor învecinate dinspre nord. Este plauzibil să credem că au solicitat şi au primit, din considerente pe care nici măcar nu le putem bănui, autorizaţii de a face comerţ în ţinuturi care se aflau sub suveranitatea altcuiva, posibil inclusiv a ghassanizilor, aliaţii bizantinilor din *Pales-*

[12] Menander fr. 11 în Müller, FHG, vol. 4, p. 212. Termenii au fost studiaţi de către Kawar (Shahid), 1956, p. 192-213 şi de către Pigulevskaya, 1969, p. 153-155.

[13] Jones, 1964, vol. 2, p. 826-827.

tina Tertia. Dar ceea ce complică lucrurile este confuzia din sursele arabe a acestei înțelegeri cu o cu totul alta, cea încheiată de Hashim și qurayshiți cu beduinii din apropiere, pentru a le permite negustorilor meccani să treacă nevătămați prin ținuturile tribale în drumul lor spre destinațiile comerciale. Mai complică lucrurile și utilizarea de către aceleași surse a unui termen identic pentru descrierea ambelor înțelegeri – *ilaf* – termen înțeles ca însemnînd „pact care garantează securitatea, libera trecere, garanție de protecție."[14]

ŞAHII ŞI ARABIA

Pînă în secolul al VI-lea, bizantinii și casa iraniană rivală de Sasan din Irak și Iran îl foloseau pe fiecare al doilea arab pentru a le apăra hotarele și a-i amenința pe alții. Clienții arabi ai Bizanțului, mai întîi cei din neamul *kinda* și mai apoi ghassanizii, par să nu fi avut un centru permanent, iar tabăra lor se afla acolo unde era conducătorul lor. Pe de altă parte, așezările tribale ale *tanukhilor* din neamul *lakhmizilor*, care îndeplineau aceeași funcție pentru sasanizii din partea de răsărit a Marii Stepe Siriene, deveniseră stabile, după cum am văzut, fiind concentrate într-o așezare numită simplu „Tabăra" din al-Hira arabă, pe marginea stepei, aproape de rîul Eufrat.

Cel mai important dintre *phylarchii* persanilor lakhmizi a fost, fără îndoială, al-Mundhir, șeicul neîndurător care, timp de trei decenii, a pus bețe în roate afacerilor Bizanțului din est. De fapt, succesul lui al-Mundhir a fost acela care, după cum ne relatează Procopius (*Războaiele*, vol. 1, 17.46), l-a inspirat pe Iustinian să-și promoveze propriul vasal Harith într-un *phylarchat* extins asupra beduinilor. Șahul Khusraw de asemenea era întru totul conștient de valoarea lui al-Mundhir, de aceea la puțin timp după anul 531 d.Hr. l-a numit, după cum amintește Tabari, rege peste Oman, Bahrain, Yamama, precum și peste ținuturile învecinate Arabiei pînă la Ta'if, în apropiere de Mecca[15]. Oricare ar fi fost adevărul legat de aceste aserțiuni, Mundhir își exercita cu siguranță suveranitatea peste Ma'add în Arabia Centrală către mijlocul secolului al VI-lea, cînd Abraha a trimis trupe din Yemen împotriva lui, aceleași trupe care au ajuns și la Mecca[16].

Cealaltă figură notabilă de la al-Hira era Nu'man al III-lea care ocupa funcția de *phylarch* încă pe la a. 580 d.Hr. Urcarea sa la putere a fost mijlocită

---

[14] *EI²*, *s.v.* pentru utilizarea fluctuantă a termenului în surse, vezi Kister, 1965a, p. 117.

[15] Tabari, *Analele*, vol. 1, p. 958; cf. Smith, 1954, p. 442. Referitor la cariera lui Mundhir, vezi Nöldeke în Tabari, 1879, p. 170, nota 1.

[16] Descris în inscripția Ry nr. 506 (= Ryckmans, 1953, p. 275-284); cf. Smith, 1954, p . 435 și vezi Capitolul 4.

de către poetul creştin Adi ibn Zayd a cărui familie fusese una dintre cele mai importante din Hira, el însuşi aflîndu-se în serviciul şahului în funcţia de „secretar arab". Principala grijă a şahului în această problemă, după cum relatează Tabari, era dacă noul *phylarch* va putea sau nu să-i controleze pe beduini.[17]

Pătrunderea creştinismului în al-Hira este de asemenea asociată cu domnia aceluiaşi Nu'man. În anul 410[18], pe acele meleaguri exista un episcop şi chiar mai devreme de această perioadă Ebedishu' a ridicat o mănăstire, el fiind sfinţit ca episcop (al arabilor?) de către nestorianul Catholicos Tumarsa (388-399). Se spune că un anume Ebedishu', înainte de a veni la al-Hira, a propovăduit printre triburile din Bahrain şi Yamama, aici aflîndu-se probabil începuturile creştinismului poporului *bakr* care a trăit pe acele meleaguri, înainte de a migra spre nord în urma tribului *taghlib*, la mijlocul secolului al VII-lea. Există povestiri care spun că însuşi Nu'man ar fi fost atras de sfinţenia lui Symeon Stylites, ascetul creştin care trăia în vîrful unui stîlp, dincolo de stepele de la nord de Alep[19]. Totuşi, aceste povestiri nu pot fi decît legende, întrucît există dovezi clare că prinţii lakhmizi din al-Hira au continuat să rămînă militanţi păgîni pînă la domnia lui Nu'man al III-lea, în a. 580[20].

Cu toate acestea, păgînismul neamului lakhmizilor nu a exercitat o mare influenţă asupra supuşilor lor. Săpăturile de la al-Hira nu au progresat foarte mult[21], însă ulterior unii autori musulmani ne-au furnizat indicaţii amănunţite referitoare la un număr important de biserici şi mănăstiri, multe dintre ele fiind construcţii naturale şi datînd din timpuri preislamice, descoperite la al-Hira şi în împrejurimi[22]. Oraşul îşi avea propria şcoală de teologie, mulţi dintre catolicii nestorieni fiind înmormîntaţi în cimitirele acestei şcoli; tot aici a înflorit o vie tradiţie literară încununată de poetul creştin Adi ibn Zayd (decedat în jurul anului 604), care este des amintit în paginile lui Tabari şi care a servit ca legătură diplomatică între şah şi aliaţii săi destul de turbulenţi de la al-Hira[23].

Al-Hira este important pentru istoria Hijaz-ului. Este clar[24] că între tabăra Irakului şi unele aşezări ca Mecca şi Medina din Arabia de vest a existat un

---

[17] Tabari, 1879, p. 314-316; Rothstein, 1899, p. 110-111; 128-129.

[18] Rothstein, 1899, p. 22-24.

[19] Nau, 1933, p. 39-40; Charles, 1936, p. 160-161.

[20] Rothstein, 1899, p. 142-143; Charles, 1936, p. 32-44.

[21] Rice, 1932 şi 1934; Monneret de Villard, 1940, p. 32-44.

[22] Sursele literare cele mai importante, îndeosebi *Cartea călugărilor* (*The Book of Cloisters*) a lui Shabusti, sînt menţionate în Fiey, 1965-1968, vol. 3, p. 212-230.

[23] Tabari, 1879, p. 315.

[24] În primul rînd, mulţumită dovezilor prezentate în Kister, 1968a.

contact constant. Iar dacă Hira nu era centrul creştin cel mai apropiat de ultimele oraşe menţionate (Najran în Yemen şi Axum de peste Marea Roşie fiind probabil mai accesibile), el era totuşi un centru *arab*, iar diferitele influenţe creştine simţite în Mecca şi Medina este foarte probabil să fi fost aduse de către arabii din al-Hira. Dar dacă al-Hira era un centru arab al creştinătăţii, nu se punea problema unei creştinătăţi *arabe*. Totuşi, nu există dovezi ferme ale unei traduceri a Evangheliilor[25] în limba arabă şi este aproape sigur că arabii din al-Hira, precum şi cei din alte părţi, ascultau şi recitau scripturile şi îşi sărbătoreau liturghiile în siriană, ceea ce se dovedeşte şi prin faptul că majoritatea termenilor, neîndoielnic de provenienţă creştină, care apar în Coran, sînt împrumuturi din acest dialect creştin aramaic[26].

Domnia lui Nu'man în al-Hira a durat mai bine de douăzeci de ani, însă povestitorii arabi au pus accent în istorisirile lor pe sfîrşitul acestei domnii. Ştim cu siguranţă că probabil în jurul anului 594 însuşi Nu'man a devenit creştin, iar în a. 602 Khusraw al II-lea, din diferite motive, intuind o lovitură suspectă a arabilor, a ordonat asasinarea regelui vasal. Cu toate acestea, tronul nu a fost preluat de către un urmaş direct. Khusraw a numit mai întîi un şeic beduin, Iyas al-Qabisa, în funcţia de „agent" în al-Hira, precum şi un supraveghetor persan, pentru o mai mare siguranţă; în anul 611 acest sistem a fost abandonat, iar poporul sasanid a preluat controlul direct printr-un *marzban*[27].

Astfel, Khusraw al II-lea, asemenea contemporanilor săi bizantini, a înlocuit în al-Hira un *phylarchat* dinastic centralizat cu un „agent" în persoana noului şi necunoscutului Iyas ibn Qabisa, în timp ce celorlalţi şeici li s-au dat domenii la frontieră[28]. Noul sistem a fost testat în scurt timp. La cîţiva ani după moartea lui Nu'man, cam prin a. 610, cînd Mahomed trăia primele revelaţii la Mecca, triburile din stepă s-au revoltat împotriva lui Khusraw al II-lea. Şahul l-a trimis pe Iyas pentru a le opune rezistenţă, acesta fiind însoţit de trupe de garnizoană din forturile sasanide de la frontieră. Înfruntarea a avut loc în cadrul celebrei bătălii de la Dhu Qar, un modest iaz al cărui loc este necunoscut, dar al cărui notorietate în cronicile arabe pleacă de la faptul că a marcat prima ocazie cînd triburile arabe au întîlnit şi au învins forţele şahului, ceea ce a fost o prevestire a unor lucruri ce aveau să se întîmple.[29]

Nu cunoaştem prea multe despre confruntările şahului cu arabii aşa cum ştim despre aranjamentele din partea de vest sau din cea bizantină a stepei,

---

[25] Griffith, 1985; pentru contrariul, vezi Shahid, 1971, p. 247-250.
[26] Dovezile zdrobitoare sînt adunate în Jeffrey, 1938.
[27] Rothstein, 1899, p. 119-120; Nau, 1933, p. 45-49.
[28] Kister, 1968a, p. 151.
[29] Tabari, 1879, p. 332-335; Rothstein, 1899, p. 247-250.

dar din tradiţiile arabe reiese destul de clar că relaţiile dintre şah, vasalii săi lakhmizi, beduinii din stepă şi popoarele din Hijaz şi Tihama erau bazate pe profit şi forţă. Şahul, ca suveran absolut, le-a acordat „agenţilor" săi lakhmizi dreptul să colecteze dările de la clienţii *lor*, drept care era exercitat fie printr-o dare agricolă ulterioară fie, în cele din urmă, prin impunerea prin forţa. Trupele puse la dispoziţia lakhmizilor pentru exercitarea acestor drepturi sînt descrise în mod diferit în izvoarele istorice, însă se pare că erau o amestecătură de cohorte ale familiilor lakhmide, recruţi din rîndul populaţiei din al-Hira, ostatici, proscrişi, precum şi mercenari de origine persană[30].

Controlul exercitat de către şah prin vasalii săi era într-adevăr destul de larg. Tribul *tanukh* era stabilit în extremitatea nordică pînă la Anbar, iar la sud de al-Hira, tribul *lakhmid* controla partea estică a Arabiei pînă la Bahrain, chiar şi după căderea cetăţii al-Hira, deşi după acest moment controlul a fost exercitat printr-o jurisdicţie împărţită între un *marzban* sasanid şi un guvernator militar[31]. Aceştia au ajuns pînă în Hijaz, unde pentru o scurtă perioadă de timp triburile israeliene din Medina au colectat dări pentru lakhmizi, aceştia strîngîndu-le de bună-seamă în numele şahului[32]. Pe la mijlocul secolului al VI-lea, triburile sasanide controlau puternic o mare parte a estului şi a centrului Arabiei prin intermediul triburilor lakhmide vasale – asemenea bizantinilor, persanii nu erau capabili să asigure o prezenţă permanentă în teritoriile de stepă – însă o jumătate de secol mai tîrziu acest control a dat semne de dezintegrare. Triburile lakhmide dispăruseră fiind înlocuite de către şeici locali în serviciul persanilor, care nu erau atît de puternici şi pe care nu te puteai buzui; chiar şi avanpostul sasanizilor în mult doritul Yemen s-a dovedit, aşa cum vom vedea din Capitolul 4, a fi plin de probleme şi nu atît de valoros pe cît a fost imaginat la început.

COMERŢUL LA MECCA

În timpul vieţii lui Hashim de la începutul secolului al VI-lea, controlul Marii Puteri asupra ţinuturilor arabe a început să slăbească în Mecca, în special către nord, unde prezenţa militară şi administrativă bizantină directă s-a retras în Transiordania, astfel oferindu-le locuitorilor Meccăi ocazia să devină comercianţi de frontieră, deşi aceştia nu au făcut-o, după cum rezultă din legendele medievale şi din cele moderne ale vaselor comerciale internaţionale.

[30] Rothstein, 1899, p. 134-138; Kister, 1968a, p. 165-167.
[31] Rothstein, 1899, p. 131-133.
[32] Altheim & Stiehl, 1957, p. 149-151; Kister, 1968a, p. 145-147.

Mecca din timpul tribului *qusayy* era un centru de pelerinaj, iar membrii tribului qurayshit îi erau străjeri. Se pare că Hashim i-a făcut și comercianți. Poziția lor de păzitori ai ținuturilor sfinte le-a oferit qurayshiților nu numai prestigiu, dar și un mic capital, și chiar instituția *humilor*, adică un anume grad de putere politică. Triburile *humilor*, așa cum vom vedea, erau de fapt o confederație de triburi ce trebuia să garanteze securitatea Meccăi, a Lăcașului acesteia și a sfîntului popor qurayshit. Și deoarece comerțul în Arabia la orice nivel era îngreunat de prezența pe întreg teritoriul a triburilor prădătoare de beduini, înțelegerile (*ilaf*) negociate de către Hashim cu beduinii ofereau ultima legătură din lanțul oportunităților comerciale.

Instituția lunilor sfinte, care erau consecutiv ultimele două din precedentul și prima din următorul an arab, cînd se stabilea „Armistițiul lui Dumnezeu", a constituit numai un remediu parțial. Nu toate triburile au aderat la această convenție, care părea menită, la prima vedere, să protejeze comerțul din cadrul tîrgurilor organizate în interiorul și în jurul Meccăi. Hashim a oferit oportunități mai mari, ajungînd la o înțelegere cu triburile ostile de beduini din afara sferei de influență a qurayshiților, cu acei „lupi ai Arabiei", așa cum erau amintiți într-unul din izvoare. A reușit să ajungă la această înțelegere, după cum ne spune aceeași sursă, angajîndu-i pe beduini în activitatea comercială, utilizîndu-le cămilele și luîndu-le bunurile în custodie în schimbul unei părți din profit[33]. După cum se poate observa, această înțelegere nu avea nici o legătură cu religia[34].

Succesul noului sistem pare să-și fi generat propria competiție. Mecca nu era singurul sanctuar, așa cum nici tribul qurayshit nu era singurul trib de antreprenori din Arabia de vest. Dovezile sînt puține, dar sugestive, mai degrabă decît substanțiale, însă există semne cum că alte ținuturi precum învecinatul Ta'if și mai îndepărtatul Dumat al-Jandal și Hajr erau angajate în același gen de aranjamente, deși istoria acestor locuri poate fi explicată numai prin prisma tradiției din Mecca.

Așa cum au înțeles și generațiile ulterioare de musulmani, Mecca în care s-a născut Mahomed era un centru internațional prosper, iar această percepție derivă în special numai datorită istorisirilor lui Hashim. Majoritatea învățaților occidentali au fost adepți ai acestei perspective și de fapt din ea a reieșit o

---

[33] Kister, 1965a, p. 117, citînd *Thimar al-qulub* a lui Tha'alibi, p. 89, ff.; cf. Shaban, 1971, p. 6.

[34] Kister, 1965a, p. 122-126 (și după el, Shaban, 1971, p. 7) citează un număr de tradiții în sensul că strategia lui Hashim includea cele mai sărace elemente din societatea meccană în investiții și în împărțirea profitului care rezulta în urma acțiunilor sale comerciale. Acestea s-ar putea să reflecte un adevăr istoric, dar pot la fel de bine să reprezinte o explicație retroactivă a versetului 106:4 din Coran; vezi mai jos.

explicaţie plauzibilă atît pentru imaginea, cît şi pentru succesul islamului: însăşi prosperitatea Meccăi, afişînd indiferenţă faţă de valorile tradiţionale morale şi sociale, făcînd distincţie între pătura celor bogaţi şi a celor săraci, a necesitat un reformator asemănător lui Mahomed[35].

Fie că acceptăm sau nu această concluzie, premisele par de netăgăduit: în era de după Hashim, datorită iniţiativelor sale economice şi politice, Mecca a fost martora unei creşteri comerciale. Cît de substanţială era această creştere şi cum era ea administrată, este o cu totul altă problemă.

Comerţul internaţional în secolul al VI-lea

În ce anume consta comerţul internaţional în secolul al VI-lea? Ce bunuri făceau obiectul comerţului şi cine erau cărăuşii? Dacă Mecca era parte din acest comerţ, întrebarea începe întotdeauna prin propriul ei răspuns. Mult înaintea tribului qurayshit – indiferent de cum sînt considerate datele – o rută de comerţ internaţional între nord şi sud trecea prin Hijaz, tranzitînd prin apropierea Meccăi. Acest comerţ, care a atins apogeul în primul şi în al doilea secol creştin, era bazat pe bunuri de lux originare din Yemen sau de mai departe, din est, din India sau Asia de Est, fiind transportate înspre vest; în ultima perioadă transportul se făcea cu corabia din India şi mai apoi cu cămila înspre nord către Hijaz, pentru ca în final mărfurile să fie vîndute în schimbul argintului roman pe pieţele de consum din bazinul Mării Mediterane.

Este puţin probabil ca izvoarele musulmane care descriu activităţile comerciale ale triburilor qurayshite să fi ştiut despre comerţul anterior al romanilor în Arabia, dar cei ce studiază astăzi aceste probleme cunosc detaliile respective, ele oferind prototipul pentru majoritatea explicaţiilor legate de comerţul din Mecca secolului al VI-lea: Mecca, fiind situată la o răscruce de drumuri comerciale din Arabia de Vest, a jucat cu succes rolul de depozit antreprenorial, rol avut înainte de alte oraşe ale caravanelor din Arabia, precum Petra, Palmyra şi Hatra[36].

Există multe probe arheologice care demonstrează existenţa oraşelor caravanelor din secolele I şi al II-lea, precum şi numeroase dovezi literare asupra comerţului ce se desfăşura prin ele, multe dintre acestea fiind deja

---

[35] Watt, 1953, p. 72-73; Wolf, 1951, p. 334-336.

[36] Pentru unele analogii efemere între Mecca, Petra şi Palmyra, vezi: Donner, 1977, p. 250; şi 1981, p. 15; mai cf. Crone, 1987, p. 8: „De ce le vine atît de uşor islamicilor să creadă că meccanii făceau comerţ cu tămîie, mirodenii şi cu alte mărfuri asemănătoare? Probabil pentru că Arabia este etern asociată cu astfel de bunuri... Comerţul clasic cu mirodenii al Arabiei este atît de faimos, încît practic fiecare povestire despre comerţul meccan tinde să fie nuanţată după imaginea acestuia; cu alte cuvinte, comerţul meccan tinde să fie descris pe baza stereotipurilor."

verificate. Secolul al VI-lea își are propriile lui dovezi și, deși face trimiteri la ceea ce pare să fi fost o prosperitate revigorată în Siria și Palestina, nu este indicat că această prosperitate a fost determinată de comerțul internațional cu obiecte de lux care a alimentat economia provinciilor orientale ale Imperiului Roman cu patru secole înainte[37].

Prosperitatea provinciilor romane în secolul al VI-lea este de netăgăduit: dovezi ale acesteia se regăsesc pretutindeni, ele însemnînd mai întîi de toate numărul crescut de clădiri, în special bisericile cu rafinament, decorate scump din Palestina, Bizanț și Siria. Clădiri noi înseamnă investiții, iar investițiile înseamnă acumulare de capital. Nu există nici o dovadă că prosperitatea provenea din comerț, și în special din singurul comerț internațional pe care îl cunoaștem, cel cu bunuri de lux precum mirodeniile[38]. Din contra, unele motive întemeiate ne fac să credem că bunăstarea secolului al VI-lea este o urmare a revigorării agriculturii. De-a lungul Negevului, în orașele înglobate în imperiul comercial al *nabateenilor,* există dovezi ale unor noi construcții în secolul al VI-lea, cu siguranță biserici, precum și ale unei importante dezvoltări a agriculturii, în timp ce precedentele khan-uri sau întreprinderi comerciale zăceau abandonate[39].

În secolul al VI-lea[40], populația acestor localități orientale și chiar cea a unor orașe mai mari precum Gaza, Bostra, Damasc și Alep era formată, fără îndoială, din ce în ce mai mult din etnici arabi, unii dintre ei fiind semi-

---

[37] Cea mai conmvingătoare afirmație din această teză este, fără îndoială a lui Paret, 1958, p. 438: „Epigrafia și arheologia arată că prașele de-a lungul itinerarului (dintre Petra și Damasc) aveau, la sfîrșitul celui de al VI-lea secol, o importanță considerabilă. Activitatea arhitecturală s-a intensificat... Înmulțirea bisericilor, chiar dacă în această privință trebuie să se dea dovadă de anumită prudență, nu pare a fi doar rezultatul unei acumulări de avere în centrele urbane, ci și un indiciu probabil al creșterii numărului populației. Această evoluție demografică nu e lipsită de o legătură fundamentală cu modificarea progresivă a compoziției etnice a populației. În cea de a doua jumătate a secolului al VI-lea numărul populației de origine arabă crește în orașe..." și (p. 441) „Dezvoltarea orașelor așezate de-a lungul itinerarului caravanelor din Arabia spre Damasc pare, în acest caz, asociată cu deplasarea elementului arab spre nord; de asemenea, aceasta indică o dezvoltare progresivă a comerțului cu Arabia." Pentru o analiză detaliată a dovezilor și credibilității acestei concluzii, vezi Crone, 1987 și Peters, 1988, iar pentru un scepticism mai timpuriu, vezi Bulliet, 1975, p. 106-107.

[38] Exista comerțul cu mătase din orient, dar aceasta nu trecea prin Arabia.

[39] Cf. Mayerson, 1964, p. 190: „În Nessana, un mic orășel de la hotarul deșertului Tih, între anii 601-605 există o înflorire a activității de construcție, care trebuie să ateste nu numai prosperitatea, ci și înaltul grad de stabilitate și securitate din regiune... Putem presupune în mod rezonabil că alte orășele din Negeb erau la fel de înstărite și încrezătoare în securitatea regiunii".

[40] Lammens, 1924, p. 47; Paret, 1958, p. 441.

sedentarizaţi, formînd „suburbiile beduinilor" din afara zidurilor cetăţii. Dovezile ne arată că ei se aflau pe aceste teritorii pentru a face comerţ local şi toate indiciile din perioada respectivă de sedentarizare crescută a arabilor pe pămînturile semănate ne demonstrează cu siguranţă o „beduinizare reciprocă a Arabiei", după cum a fost numită. Grupuri de triburi au început să se detaşeze de societăţile agricole în destrămare din Yemen, întreaga populaţie a stepei migrînd spre nord[41].

Grecii şi romanii au numit Arabia *Fericita*, în special datorită Yemenului, care producea tămîia şi mirul atît de scumpe şi dragi consumatorilor înstăriţi din bazinul mediteranean. Alte bunuri din Asia Îndepărtată treceau de asemenea prin Yemen în drumul lor către aceiaşi consumatori. Dar nu există dovezi cum că Yemenul ar fi continuat producţia sau transportul lor la mijlocul şi sfîrşitul secolului al VI-lea. La începutul secolului Yemenul a fost de fapt invadat de colonişti şi bîntuit de războiul civil, apoi a trăit sub controlul tiranic al lui Abraha şi al fiilor săi pînă cînd sasanizii au ocupat teritoriul în a. 575, pe cînd Mahomed era copil. În aceeaşi epocă, bizantinii au pierdut controlul asupra comerţului maritim de est, iar în perioada în care qurayshiţii au condus Mecca, comercianţii nestorieni creştini cărau bunurile din India numai spre porturile sasanide. Comerţul cu mirodenii pe uscat prin Arabia era mort.

Comerţul internaţional prin Mecca din perioada lui Mahomed era chiar mai slab decît cel din perioada lui Hashim. La scurt timp după ce Profetul a început să aibă revelaţiile, confruntarea finală dintre bizantini şi sasanizi, care dura de secole, a început în Siria. In a. 614 triburile sasanide au invadat estul Bizantin, capturînd nu numai Ierusalimul, după cum şi-a dat seama şi Mahomed (Coranul 30, 1-3), dar şi întreg Egiptul, Palestina şi Siria. Distrugerile au fost considerabile, cu mult mai mari decît pe timpul cuceririi musulmane, cu douăzeci de ani mai tîrziu; atît populaţia evreiască din Siria-Palestina, precum şi beduinii, s-au alăturat jafului[42]. De aceea, cînd Mahomed îşi îndeplinea *Hijra* de la Mecca la Medina în a. 622, atît Yemenul, cît şi Siria, producătorul şi consumatorul în cadrul probabilelor operaţiuni de comerţ internaţional ale Meccăi, erau în mîinile sasanizilor. Doi ani mai tîrziu, musulmanii au năvălit dinspre Medina şi au jefuit o caravană qurayshită bogată, aflată în drum spre casă. Este greu de imaginat ce ducea această caravană, de unde venea sau spre cine se ducea.[43]

---

[41] Vezi Caskel, 1954.

[42] Schick, 1987, p. 44 (evreii), 56 (beduinii) 129 ff. (cucerirea musulmană).

[43] Cf. Crone, 1987, p. 4: „Povestirea convenţională privitoare la comerţul Meccăi ridică o întrebare simplă: ce facilitate sau facilităţi le-au permis oamenilor din acest loc atît de puţin promiţător să se angajeze în comerţ pe o scară atît de largă?"

Mecca – centru comercial

Dacă privim numai la Mecca, fără a lua în considerare marile puteri care o înconjurau, imaginea nu este mult schimbată. Triburile qurayshite erau bogate, ni se spune în cronici,[44] iar bogăţia lor provenea din modelele comerciale iniţiate de Hashim.[45] In 1924, Henri Lammens a descris un tablou foarte viu despre activitatea comercială şi capitalul bazat pe creditare al qurayshiţilor preislamici din Mecca, tablou greu acceptat de cei care ar fi trebuit să ştie aceste lucruri cel mai bine, pentru că ele întruchipează „un nucleu de fapte indubitabile... confirmate de textele non-arabe sau, mai mult, care se află în conformitate cu natura lucrurilor".[46] Nici un text non-arab nu confirmă nimic clar despre Mecca, incluzînd chiar existenţa oraşului, în timp ce *natura lucrurilor* sugerează exact opusul posibilităţii ca Mecca să fi fost un centru comercial internaţional. Lucrurile demonstrează că în Mecca erau bani puţini,[47] iar valoarea în monedă era condiţia principală – comercianţii din Mecca trebuiau mai întîi să cumpere bunurile în Yemen, pentru ca mai apoi

---

[44] Lammens, 1924, p. 210-236, a cules relatările musulmane referitoare la strămoşii lor milionari.

[45] Rodinson, 1978, p. 28: „Societatea în care s-a născut islamul, societatea Meccăi, era deja un centru de comerţ capitalist. Locuitorii Meccăi, care aparţineau tribului qurayshiţilor, şi-au fructificat capitalul în comerţ şi împrumuturi cu dobîndă într-un fel pe care Weber l-ar numi „raţional". Cumpărînd şi vînzînd mărfuri, ei au căutat, pur şi simplu, să-şi sporească capitalul, care a luat forma banilor... Cînd era vorba de relaţiile comerciale cu statele vecine, în legătură cu comerţul de tranzit, care era cea mai importantă sursă a lor de profit, musulmanii trebuiau într-o anumită măsură să se supună sistemului de echivalenţe fixe stabilit de acele state... Prin urmare, Henri Lammens şi Martin Hartmann au o anumită justificare să vorbească despre capitalism. Cu toate acestea, Mecca era doar o insuliţă în uriaşa Peninsulă Arabă care se mai afla în esenţă la stadiul de economie de subzistenţă, cu o foarte mică parte din producţia sa destinată pieţei. Comerţul cu mirodenii, care se desfăşura prin Arabia, aducea venit în bani, mai cu seamă organizatorilor de transporturi, aşa cum erau qurayshiţii, şi probabil conducătorilor diferitelor triburi pe ale căror teritorii treceau caravanele..." Profiturile unor astfel de activităţi se ridicau între 50% şi 100% (Lammens, 1924, p. 208) şi, potrivit lui Ibn Ishaq, 1955, p. 82, Mahomed aproape că a dublat investiţia soţiei sale în prima sa afacere comercială în nord.

[46] Lammens, 1924, p. 135 ff.; cf. Rodinson, 1978, p. 254, nota 3.

[47] Lammens, 1924, p. 127-128: „ Banii erau un lucru rar în Hijaz. Abia sînt menţionaţi în Coran. Moneda grecească, numită drahmă, este menţionată doar o dată şi acolo unde ne-am aştepta mai puţin, în povestea lui Iosif (12:20). Unica menţiune a dinarului este făcută în legătură cu evreii (3:68). În arabă, toate denumirile pentru bani sînt de origine străină. Principalele tranzacţii ale beduinilor – zestrea femeilor, răscumpărarea prizonierilor, compensaţia pentru omucidere, banii pentru vărsare de sînge – toate erau calculate în cămile, la care mai putem adăuga, în cazul oazelor, cantităţi de grîu sau curmale."

să le poată vinde în Siria – pentru funcționarea unui comerț valoros în secolul al VI-lea. În același timp, nu există evidențe clare, în afară de istorisirile unor autori, apărute la aproximativ două secole după eveniment, despre profituri mari și bogății importante. Orașele caravanelor arabe precum Petra, Palmyra și Hatra și chiar unele orașe mai mici, ca al-Faw, mai poartă urme clare despre prosperitatea comercianților exprimată în capital investit în clădirile și monumentele municipalității. Mecca lui Mahomed, pe de altă parte, poseda numai o clădire din piatră, fără acoperiș, Kaaba, printre celelalte locuințe din chirpici. Nu există nici dovezi despre clădiri comerciale sau municipale.

Deși învățații moderni sînt fascinați de presupusa asemănare dintre Mecca din perioada preislamică și marile orașe ale caravanelor din est, Ali Bey, vizitînd Mecca în 1807, care era în acel an mult mai interesantă decît în secolul al VI-lea, nu s-a lăsat păcălit:

> Mecca, situată în mijlocul deșertului, nu seamănă cu Palmyra, pe care comerțul continuu dintre Est și Vest a ridicat-o la perfecțiune și splendoare, care se edifică dintre ruine și care ar fi existat încă dacă nu ar fi fost descoperit Capul Bunei Speranțe (drumul spre Indii). Mecca, din contra, nu se afla pe nici o rută directă de tranzit. Arabia este învecinată la est cu Golful Persic, la vest cu Marea Roșie, cu oceanul la sud, iar la nord cu Marea Mediterană. De aceea, partea centrală nu se găsește pe o rută directă de comunicare cu țările vecine, spre care accesul se poate face direct pe mare. Porturile pot cel mult să servească drept orașe de coastă pentru vasele comerciale, ca în cazul orașelor Jidda, Mokha la Marea Roșie și Muscat, aflat la gura Golfului Persic.
>
> Mecca, nefiind situată în drumul spre vreo țară importantă, natura nu a înzestrat-o cu un loc propice desfășurării comerțului, se afla în mijlocul unui deșert extrem de arid, care nu le permite locuitorilor să fie nici fermieri și nici ciobani. Atunci ce resurse le rămîn pentru subzistență? Forța armelor, pentru a le obliga pe celelalte țări să le dea o parte din produsele lor, sau ardoarea religioasă, pentru a convinge turiștii să-i viziteze și să le aducă astfel bani pe care să-și poată procura resursele necesare traiului.
>
> În timpul califilor, aceste două cauze reunite făceau din Mecca un oraș bogat; dar înainte și după acea perioadă de glorie, nu a mai găsit alte resurse de ajutor decît entuziasmul pelerinilor, din păcate și acest entuziasm începînd să scadă ca urmare a trecerii timpului, a distanței, precum și a revoluțiilor care au redus acest teritoriu la un loc neimportant, cu o existență precară. Astfel se prezintă lucrurile în acest moment, precum înaintea misiunii Profetului.
>
> Mecca a constituit întotdeauna un centru religios important pentru diferite națiuni. Originea pelerinajelor și prima construire a templelor s-au pierdut în obscuritatea vremurilor, de vreme ce acestea au apărut anterior perioadei istorice. Profetul a detronat idolii care profanau Lăcașul Domnului. Coranul a confirmat pelerinajul și, prin intermediul devotamentului altor popoare, locuitorii Meccăi au reușit să obțină mijloacele de subzistență. Dar pentru că acest lucru singur nu era

suficient, locuitorii Meccăi erau într-o stare de mare sărăcie înainte de sosirea Profetului, iar acum, după o scurtă perioadă de glorie și bogății acumulate prin forța armelor, decăzuse din nou.

Astfel, Mecca este prin natura sa atît de săracă încît încetarea existenței Lăcașului Domnului ar transforma-o în stare de deșert în doi ani sau, dacă nu, ar reduce-o la un simplu *douar* sau cătun, deoarece locuitorii rezistă în general timp de un an numai cu ceea ce au acumulat în anul anterior pe durata pelerinajului, perioadă în care acest loc își schimbă înfățișarea într-una foarte vie. Comerțul este animat, iar jumătate din populație se transformă în gazde, comercianți, hamali, servitori și enumerarea poate continua. Cealaltă jumătate, legată de serviciul templului, trăiește din pomeni și daruri de la pelerini ... (Ali Bey 1816, vol. 2, p. 101-102)

Prosperitatea comercială a Meccăi din perioada preislamică este de fapt un fel de himeră[48]. Orașul nu avea port la Marea Roșie[49] și, în ciuda diferitelor aserțiuni care exprimă contrariul, nu exista nici o rută comercială de vest pe care să o cunoaștem[50]. Izvoarele post-islamice poate au exagerat valoarea înaintașilor (nici unul din izvoarele grecești nu amintește de această Veneție a Hijazului), iar lipsa oricăror dovezi materiale de investiție de capital în Mecca, din care motiv comparația cu Petra și Palmyra este nepotrivită, ne face să credem fie că aceste bogății erau exagerate, fie că o parte importantă din profit trebuia returnată beduinilor, surplusul fiind ținut pentru reinvestiții la sursă, și anume, pentru achiziționarea unui stoc nou, astfel încît nu mai rămîneau bani pentru investiții normale de capital în Mecca.

Dacă desfășurarea comerțului internațional cu mirodenii era imposibilă în acel moment și în acel loc pentru a mai adăuga ceva la puținele resurse deținute de Mecca, trebuie oare ca întreaga tradiție comercială a Meccăi să fie negată? Este o părere mult prea îndrăzneață, de vreme ce este clar cum și de ce s-a dezvoltat această tradiție. În special cercetătorii moderni au apreciat comerțul roman cu mirodenii și tămîie, aflat pe cale de dispariție în opinia iz-

---

[48] Cf. Crone, 1987, p. 10-11: „Ultima aluzie la ruta de comerț terestru datează din primul (sau, după cum ar spune unii, de la începutul celui de al doilea) secol d.Hr., iar comerțul de tranzit pare să fi fost maritim de la bun început. Nici comerțul cu smirnă, nici cel de tranzit nu au supraviețuit destul de mult, pentru ca meccanii să le moștenească, deoarece nu a existat un comerț meccan cu smirnă, mirodenii și produse de lux străine. Cel puțin, tradiția islamică nu are cunoștință de faptul că meccanii ar fi operat cu astfel de mărfuri, iar grecii, cărora se presupune că vindeau astfel de bunuri, nici măcar nu auziseră vreodată de Mecca. A existat comerț la Mecca, dacă dăm crezare tradiției islamice. Dar comerțul descris în această tradiție este puțin asemănător cu cel cunoscut de Lammens, Watt sau de diferiții succesori ai acestora."

[49] Cf. Hawting, 1984.

[50] Cf. Crone, 1987, p. 6-7, materialul citat aici și remarcile importante ale lui Potts 1988, p. 127-128 asupra a ceea ce constituie ruta comercială din Arabia.

voarelor musulmane[51], însă majoritatea speculaţiilor făcute în aceste izvoare sînt determinate de intenţiile lor de a explica timpuria, aşa cum vom vedea, şi problematica Sura 106 din Coran. În momentul în care interpretările moderne şi purele elaborări exegetice despre Coran 106 sînt înlăturate, rămîne ceva mai modest şi mai plauzibil.

Este indubitabil faptul că cei din tribul qurayshit erau comercianţi de un anumit calibru: poziţia lor privilegiată de apărători în Mecca ai Haramului, aşa cum se numeau tîrgurile tradiţionale anuale, organizate cu ocazia pelerinajului, şi capitalul lor modest obţinut din dările Hajj, ne fac să credem că aceştia erau implicaţi în activitatea comercială, deşi la un nivel mai modest decît se credea în general. Izvoarele arabe nu amintesc nimic de tămîie şi mirodenii, dar amintesc de comerţul efectuat de qurayshiţi cu piele şi stafide[52], două produse comerciale la care locuitorii Meccăi aveau acces direct şi relativ uşor.

Dacă povestea despre iniţiativele lui Hashim în ceea ce-i priveşte pe beduinii din Hijaz este adevărată, atunci într-adevăr Mecca a început să construiască pentru ea o modestă zonă comercială de-a lungul frontierelor nepăzite cu Siria şi Irak, din matricea provenită din influenţa altarului şi a veniturilor obţinute, în faţa unei economii aflată în recesiune rapidă şi a influenţei politice atît a sasanizilor, cît şi a bizantinilor. Pare probabil ca triburile qu-

[51] Lammens, 1924, p. 201: „Adesea, caravana meccană este numită *latima*, aceasta însemnînd un convoi încărcat cu parfumuri şi esenţe rare. Printre produse, cel mai preţuit nu venea din Hijaz, ci din Yemen sau chiar din India şi Africa. Caravana de vară mergea să le ridice din porturile în care soseau pentru a aproviziona stocurile acumulate la Mecca... O dată ce venea iarna, *latima* lua calea pieţelor din Asia Occidentală..." [p. 203] „Tocmai am enumerate principalele articole exportate de către caravanele qurayshiţilor: piele, metale preţioase, parfumuri, răşini şi medicamente... Toate acestea erau căutate cu aviditate şi cumpărate cu preţuri exorbitante de bogătaşii ţărilor civilizate. Din Yemen, negustorii pricepuţi ai Meccăi aduceau produse din Persia, India şi Orientul Îndepărtat, toate stocate în depozitele din *Arabia Felix* (Arabia cea Fericită). Să menţionăm de asemenea mătăsurile din China, mărfurile numite *adani*, după Aden, portul yemenit unde debarcau „negustorii" din ţinuturile de dincolo de Aden... În afară de pulbere de aur, Africa furniza tot fildeşul şi sclavo..." Pentru o respingere detaliată a celor mai multe dintre produsele de pe această listă, vezi Crone, 1987, p. 51-78.

[52] Vezi Lammens, 1924, p. 190-191; cf. Crone, 1987, p. 98-101, 104-105 şi 150-151: „Astfel de informaţii, precum avem noi, nu lasă nici o îndoială că importurile lor (adică ale qurayshiţilor) erau formate din produse de strictă necesitate şi obiecte mărunte de lux, pe care locuitorii Arabiei au trebuit dintotdeauna să le procure de la hotarele Semilunii Fertile... Pe scurt, meccanii sînt prezentaţi ca făcînd schimburi de produse provenite din păstorit cu produse agricole cu populaţiile de agricultori stabilite în apropierea lor... Comerţul din Mecca era, deci, unul generat de necesităţile arabilor, şi nu de poftele comerciale ale imperiilor care o înconjurau..."

rayshite să fi fost implicate într-un sistem comercial intern bazat pe troc, în care vindeau (sau dădeau la schimb) bunurile din oaze sau pe cele obținute de la beduini în schimbul unor produse de manufactură, textile și ulei ce puteau fi găsite în Hira, Gaza, Busra și Yemen[53].

[53] Există probleme serioase vizînd această modestă ipoteză. Cf. de exemplu, Crone, 1987, p. 157: „Schimburile de produse provenite din păstorit și produse agricole de la agricultorii sedentari au loc de obicei între comunități așezate la o distanță rezonabilă una față de cealaltă... sau între comunități sedentare și beduini care, chiar dacă uneori sînt foarte departe, vizitează comunitățile cu regularitate pe parcursul ciclului lor migrator. Dar Mecca este despărțită de sudul Siriei printr-o distanță de aproximativ 800 mile; meccanii nu erau beduini, iar bunurile pe care le vindeau se găseau din belșug în însăși Siria. Pe scurt, meccanii sînt prezentați ca făcînd călătorii regulate, foarte dificile, pentru a vinde cărbune în Newcastle..." Însăși ipoteza lui Crone (p. 162) de a muta centrul comercial al qurayshiților de la Mecca în apropiere de granița siriană nu este mai convingătoare.

CAPITOLUL 4

Familia și cetatea lui Mahomed

După Hashim izvoarele arabe nu mai amintesc nimic despre comerțul din Mecca, în orice caz, despre un comerț legat de fiul său, adică de bunicul Profetului, Abd al-Muttalib, care era o persoană destul de cunoscută în Mecca, deși nu în postura de comerciant.

UN BUNIC SĂRBĂTORIT

Originile lui Abd al-Muttalib par destul de ciudate. Putem începe cu numele, Shayba, „Abd al-Muttalib“, „Sclavul lui Muttalib“, fiind porecla. Al-Muttalib nu era nicidecum numele vreunei zeități, așa cum ne-am putea gîndi observînd combinația, ci unchiul copilului. Ibn Ishaq repovestește ciudata poveste a titlului, așa cum a auzit-o el.

> Hashim a plecat la Medina, unde s-a însurat cu Salma, fiica lui Amr din neamul Adiyy. Înainte de asta ea fusese măritată cu Uhayha ibn al-Julah... căruia i-a făcut un fiu pe nume Amr. Ținînd cont de poziția înaltă pe care o avea în rîndul poporului său, ea se putea mărita numai cu condiția să-și păstreze întreg controlul asupra propriilor sale averi. Dacă nu-i plăcea un bărbat, îl putea părăsi.
>
> Cu Hashim l-a avut pe Abd al-Muttalib pe care l-a numit Shayba. Hashim l-a lăsat cu ea pe cînd băiatul era încă mic. După care unchiul său [și anume, fratele mai mic al lui Hashim] al-Muttalib l-a luat pe băiat pentru a-l crește în mijlocul poporului, în orașul său. Însă Salma a refuzat să-i dea băiatul. Unchiul a spus că băiatul era suficient de mare pentru a călători și că acum se află în exil, departe de tribul său, poporul altarului (din Mecca), oameni influenți deținînd putere în cadrul guvernului (din Mecca). În consecință, era mai bine pentru băiat ca să trăiască în familia sa și Muttalib refuză să plece fără băiat.
>
> Se spune că Shayba a refuzat să plece fără consimțămîntul mamei, pe care aceasta i l-a dat pînă la urmă. Astfel, unchiul Muttalib îl duse călare la Mecca, în spatele lui, pe cămilă, iar oamenii strigau: „Este sclavul lui al-Muttalib cel pe care l-a adus“; și astfel a rămas el cu acel apelativ de Abd al-Muttalib [sau „sclavul lui al-Muttalib“]. Unchiul său le striga oamenilor: „Prostii! Acesta este nepotul meu pe care l-am adus din Medina.“ (Ibn Ishaq, 1955, p. 59).

Credem că Hashim era deja mort în acest moment. O dată cu moartea sa, fratele său mai mic al-Muttalib a preluat dreptul și privilegiul oferit de tradiție în cadrul familiei Abd Manaf de a oferi mîncare și apă pelerinilor,

însă cu ocazia întoarcerii fiului lui Hashim în orașul natal, acum acesta trebuia, dar nu fiii lui al-Muttalib, să preia aceste obligații importante și lucrative:

> Urmîndu-l pe unchiul al-Muttalib, fiul lui Hashim, Abd al-Muttalib, a preluat atribuțiile de a aduce apă și hrană pelerinilor, precum și de îndeplinire a practicilor străbune ale poporului său. A ajuns să se bucure de o faimă de care nici unul dintre înaintași nu se mai bucurase; era iubit de popor, avînd o reputație foarte bună (Ibn Ishaq, 1955, p. 59-61).

Un fapt care a contribuit la întărirea reputației lui Abd al-Muttalib în cadrul poporului qurayshit a fost o inițiativă politică luată în legătură cu niște vecini problematici, tribul *khuza'a,* pe care i-a folosit în scopul rezolvării unor probleme interne ale Meccăi. Din momentul morții lui Qusayy, sau poate chiar mai devreme, printre qurayshiți au existat tensiuni. Aceștia erau un popor nomad, veniți de curînd din stepă, iar rivalitățile dintre ei rămînînd aceleași și chiar intensificate de „zonele" mărginașe înguste, destinate anumitor facțiuni în Mecca. Ni se spune că imediat după Qusayy a fost încheiat un tratat, pentru care au jurat la Kaaba cele două facțiuni ale lui Abd Manaf și Abd al-Dar, tratat rămas în vigoare pînă la instaurarea islamului. Acesta s-a aplicat probabil în cazul unor fisuri sociale, dar în cadrul tribului existau alte probleme și disensiuni. Se spune, de exemplu, că Abd al-Muttalib a avut o altercație cu rudele apropiate din cauza unor proprietăți și că a fost chiar pe punctul de a cere ajutorul rudelor puternice din Medina, din partea mamei, cînd i s-a oferit o alianță cu o putere mai apropiată, același trib *khuza'a* pe care Qusayy l-a alungat din Mecca și care mai trăia în apropierea acesteia. A fost încheiat un tratat în scris, în sala de consiliu, după care a fost făcut public în mod obișnuit: a fost atîrnat pe zidul Kaabei.

O versiune neoficială a acestui tratat mai este păstrată de un istoric aparținînd unei perioade ulterioare[1]. Documentul este scris în proza ritmată specifică unor părți din Coran, iar frazele sînt în stilul proorocilor contemporani, însă stilul elevat nu constituie o garanție a originii documentului. Mai tîrziu, în cariera sa, cînd Mahomed era pe punctul de a încheia înțelegeri cu dușmanii săi din Mecca, cei din tribul *khuza'a* au scos la iveală un „înscris" încheiat cu Abd al-Muttalib[2], dar textul prezentat, asemenea întregii relatări, pare a fi o invenție a unei generații ulterioare, în condițiile în care doreau să-și asigure cît mai multe evenimente.

---

[1] Ibn Habib, *Munammaq*, 88-91, citat de Serjeant, 1983, p. 129.

[2] *Ibid.*

Redescoperirea Sfintei Fîntîni Zamzam

Zamzam, așa cum am putut vedea, este fîntîna aflată lîngă Kaaba, pe care Dumnezeu i-a arătat-o în mod miraculos lui Hagar pe cînd fiul ei, Ismael, era aproape mort de sete. Era considerată și, se pare, folosită ca un izvor sacru în toată perioada ismaeliților și a urmașilor acestora, poporul jurhumiților. Ni se spune că poporul jurhumit a astupat Zamzam-ul și i-a ținut locul ascuns de neamul *khuza'a* și al qurayshiților. Și așa a rămas pînă în timpurile lui Abd al-Muttalib.

Pe cînd Abd al-Muttalib dormea în *hijr*[3], i s-a poruncit în vis să sape Zamzam-ul. Yazid ibn Abi Habib mi-a spus [printr-o serie de intermediari] că Ali ibn Abi Talib a fost auzit spunînd următoarea poveste despre Zamzam. Acesta relatează cum că Abd al-Muttalib a spus: „Dormeam în *hijr* cînd un vizitator nepămîntean veni la mine și îmi spuse: „Sapă Tiba". Iar eu am întrebat: „Ce este Tiba?" După care acesta plecă. A doua zi m-am dus din nou în pat și am adormit, iar visul apăru din nou și îmi spuse: „Sapă Barra". Cînd am întrebat care Barra, a dispărut. În ziua următoare apăru din nou și îmi spuse „Sapă al-Madnuna". Cînd l-am întrebat ce este asta, a plecat din nou. În ziua următoare apăru în timp ce dormeam și spuse „Sapă Zamzam". Am întrebat: „Ce este Zamzam?" Mi-a răspuns:

„Nu va dispărea și nu va seca niciodată,
Va uda drumul pelerinului.
Se găsește între gunoaie și carne sîngerîndă[4],
Lîngă cuibul unde corbii cu aripi albe zboară,
Lîngă cuibul unde furnicile încolo și încoace aleargă".

Cînd i-a fost indicat locul exact și știa că acesta corespunde descrierii, Abd al-Muttalib a luat un tîrnăcop și împreună cu fiul său al-Harith (pentru că nu mai avea pe nimeni) a început să sape. Cînd apăru marginea fîntînii, el strigă: „Dumnezeu este Mare". Astfel, ceilalți (qurayshiții) au aflat că își găsise lucrul lor ...

Următoarea controversă referitoare la persoana care ar fi stăpînul acestei proprietăți sacre și valoroase nu a întîrziat să apară.

Qurayshiții au venit la el și i-au spus: „Aceasta este fîntîna tatălui nostru Ismael și avem drept asupra ei, așa că dă-ne și nouă o parte din ea". „Nu vă voi da", le răspunse acesta. „Mie mi s-a arătat despre ea, dar nu vouă, mie mi-a fost dată". Ceilalți i-au răspuns: „Fă-ne dreptate, pentru că altfel nu te vom lăsa pînă nu vom obține o

---

[3] Practica deloc comună la Mecca de „a dormi în *hijr*", adică pe suprafața sfințită din preajma Kaabei, care este aici urmată de o intervenție divină, s-ar putea să fi fost mai mult legată de incubația ritualică decît de oboseală; cf. Fahd, 1966, p. 363-364; Rubin, 1986, p. 112.

[4] Guillaume face următoarea remarcă referitoare la acest verset profetic din Ibn Ishaq, 1955, p. 59: „...Probabil, ar trebui să presupunem că victimele sacrificiilor erau priponite într-un anumit loc [în Haram] și că erau curățate de murdărie înainte de a fi duse la picioarele idolului în cinstea căruia erau sacrificate..."

hotărîre la judecată". Acesta le răspunse: „Puteți numi pe cine vreți ca judecător între noi". Au acceptat o femeie, proroc din Banu Sa'd Hudhaym, care trăia în Siria. Astfel, Abd al-Muttalib, însoțit de cîteva rude și de un reprezentant al tuturor triburilor qurayshite, au pornit la drum (Ibn Ishaq, 1955, p. 62).

Ne aflăm dintr-o dată în fața unei dispute intertribale cu apelarea la o persoană sfîntă dintr-o zonă îndepărtată pe post de judecător, adică în fața acelorași circumstanțe care l-au purtat pe Mahomed la Medina în a. 622 d.Hr. În cazul de față părțile implicate se duceau la un proroc, dar călătoria lor nu a fost dusă pînă la sfîrșit. Pentru că parcursul călătoriei, pe cînd toți participanții erau amenințați cu moartea prin însetare, s-a întîmplat ca Abd al-Muttalib să fie cel care a descoperit apă. Astfel, reprezentantul qurayshiților a acceptat că judecata lui Dumnezeu i-a dat dreptate lui Abd al-Muttalib.

Ibn Ishaq ne furnizează o altă versiune, conținînd mai multe amănunte referitoare la momentul descoperirii fîntînii:

În ziua următoare, Abd al-Muttalib și fiul său al-Harith... plecară să descopere mușuroiul de furnici și cuibul de corbi din apropiere, lîngă cei doi idoli, Asaf și Na'ila, unde tribul qurayshit obișnuia să-și sacrifice ofrandele. Aduse un tîrnăcop și începu să sape acolo unde i se ceruse. Qurayshiții, văzîndu-l muncind, s-au apropiat și i-au interzis să mai sape lîngă cei doi idoli, acesta fiind locul lor de sacrificiu. Abd al-Muttalib îi spuse atunci fiului său să-l păzească, în timp ce el continua să sape, fiind hotărît să îndeplinească ceea ce i se ceruse. Cînd văzură că acesta nu are de gînd să se oprească, qurayshiții au părăsit locul.

Nu săpă foarte adînc, cînd apăru marginea fîntînii, iar el îi mulțumi lui Dumnezeu pentru informația care îi fusese dată. În timp ce continua să sape, a găsit cele două gazele din aur pe care le îngropase poporul jurhumit cînd a părăsit Mecca. A găsit de asemenea cîteva săbii și cămăși de zale de la Qal'a.[5] Qurayshiții i-au cerut să împartă cele găsite.

Se zice că Abd al-Muttalib a acceptat din nou ca disputa să fie rezolvată de o instanță divină, deși în această versiune situația este supusă unei forme de divinație prin aruncarea săgeților.

Abd al-Muttalib spuse că va face două săgeți pentru Kaaba, două pentru ei [și anume, tribul qurayshiților] și două pentru el. Două dintre săgețile care vor ieși din tolbă vor hotărî cui aparține proprietatea. Au fost de acord, iar el făcu două săgeți galbene pentru Kaaba, două negre pentru el și două albe pentru qurayshiți. Apoi acestea au fost înmînate preotului care se ocupa de săgețile divine, care erau aruncate alături. Hubal reprezenta o imagine în mijlocul Kaabei, într-adevăr cea mai frumoasă dintre imagini...

Abd al-Muttalib începu să se roage la Dumnezeu, iar cînd preotul aruncă săgețile, cele două săgeți galbene, reprezentînd gazelele, au ieșit în favoarea Kaabei.

---

[5] Aceasta înseamnă „Citadela", o denumire topografică generică.

Săgeţile negre au ales ca cele două săbii şi cămăşile cu zale să-i revină lui Abd al-Muttalib, iar cele două săgeţi ale qurayshiţilor au rămas în tolbă. Abd al-Muttalib a transformat cele două săbii într-o uşă pentru Kaaba şi a acoperit uşa cu aurul de la gazele. Se spune că acesta a fost primul ornament din aur la Kaaba. După care Abd al-Muttalib a fost responsabil cu aprovizionarea pelerinilor cu apă din Zamzam (*Ibid.*, p. 64).

Este greu de spus dacă trebuie să dăm crezare sau nu acestei istorisiri. Alte izvoare ne spun că Abd al-Muttalib moştenise deja *siqaya*, adică dreptul de a le da apă pelerinilor. În perioada islamică, sau poate chiar înaintea acestui moment, poveştile despre *Hajj* sau Haram pun un semn de egalitate între *siqaya* şi Zamzam, ceea ce, aşa cum dovedeşte şi povestea aceasta, a făcut să lipsească o perioadă lungă din istoria Meccăi[6]. Din nou povestea „descoperirii" nu indică prea mult faptul că în acel loc, sau lîngă el, locuitorii obişnuiau să închine ofrande zeilor Kaabeii,[7] iar ceea ce probabil a „descoperit" Abd al-Muttalib (alte povestiri adaugă săbii şi bijuterii pe lîngă gazele) era comoara sanctuaruluil[8].

Legămîntul lui Abdullah

Practica cleromantică a divinaţiei prin săgeţi reapare în legătură cu o altă povestire faimoasă despre bunicul profetului, deşi Ibn Ishaq[9] nu îi acordă prea mare încredere.

Se spune, dar numai Dumnezeu poate şti adevărul, că atunci cînd Abd al-Muttalib s-a lovit de opoziţia qurayshiţilor, în timp ce săpa fîntîna Zamzam, a jurat că dacă ar avea de crescut zece fii care l-ar putea proteja, l-ar sacrifica pe unul dintre ei pentru Dumnezeu la Kaaba. Apoi, cînd avu zece fii care îl protejau, i-a adunat şi le-a spus despre jurămîntul făcut şi i-a rugat să nu-şi piardă credinţa în Dumnezeu. Au fost de acord să-l asculte şi l-au întrebat ce aveau de făcut. Le-a spus că fiecare trebuia să ia o săgeată, să-şi scrie numele pe ea şi să i-o aducă. Astfel făcură, iar el duse săgeţile în faţa lui Hubal, în mijlocul Kaabei. Hubal stătea lîngă o fîntînă. Era fîntîna în care erau păstrate darurile pentru Kaaba.

Abd al-Muttalib i se adresă omului cu săgeţi: „Cu ajutorul acestor săgeţi fă alegerea pentru fiii mei" şi îi povesti despre jurămîntul făcut. Fiecare dintre fii i-a dat săgeata pe care era scris numele său. Abdullah era fiul cel mai mic... Se spune că era fiul preferat al lui Abd al-Muttalib, iar tatăl se gîndi că dacă săgeata nu-l va

---

[6] După cum subliniază Hawting, 1990, p. 75, deja în epoca islamică existau semne obscure, dar indubitabile că Zamzam şi *siqaya nu* erau identice.

[7] Al-Azraqi 1858, p. 75.

[8] Rubin, 1986, p. 115-117. Motivul templului îngropat şi redescoperit este unul comun în tradiţiile sanctuarelor şi a sugerat (Hawting, 1980, p. 45-47) un împrumut de la tradiţia templului evreiesc.

[9] Acest incident cleromantic a fost analizat în întregime în Fahd, 1958.

indica, tînărul va fi salvat (Era tatăl Apostolului lui Dumnezeu.). Cînd omul luă săgețile pentru a alege cu ajutorul lor, Abd al-Muttalib stătea lîngă Hubal rugîndu-se la Dumnezeu. Săgeata purtînd numele lui Abdullah fu cea aleasă. Tatăl îl luă de mînă, luă un cuțit mare, apoi îl duse la Asaf și Na'ila, doi idoli ai qurayshiților unde se făceau sacrificii, pentru a-l sacrifica (Ibn Ishaq, 1955, p. 66-67).

Acestea nu s-au întîmplat, așa cum am fi putut bănui, întrucît Abdullah avea să devină tatăl profetului. La sfatul qurayshiților, Abd al-Muttalib consultă o femeie proroc din Medina sau oaza evreiască din Khaybar, după cum spun alții. Aceasta l-a sfătuit să plătească prețul standard al sîngelui de la zece cămile și să tragă la sorți între ele și fiul său. Dacă sorții ar fi ales fiul său, al-Muttalib trebuia să mai adauge încă zece cămile la preț și să tragă la sorți din nou, repetînd aceasta pînă Domnul va fi satisfăcut și astfel să permită ca sorții să cadă pe ele. Abd al-Muttalib se întoarse la Mecca și făcu după cum fusese sfătuit. Cînd prețul sîngelui a ajuns în final la echivalentul costului a 100 de cămile, Domnul făcu în așa fel încît sorții au căzut pe cămile și nu pe Abdullah, iar Abd al-Muttalib obținu iertarea fiului său pentru acel preț. În ceea ce privește cămilele, „acestea au fost jertfite după cum se cuvenea și lăsate acolo și nimeni nu a fost oprit (să le mănînce)".

Un act de providență divină, care mai întîi l-a condamnat pe Abdullah la moarte, acum îi aduce salvarea, intermediată de această dată de către o altă femeie-proroc. Trebuie să înțelegem că sacrificiile umane încă se mai practicau la Mecca cam cu zece ani înainte de nașterea Profetului? Este foarte posibil, deoarece mai există dovezi contemporane care demonstrează efectuarea acestor practici în cadrul comunității arabe[10]. Sau poate că ne aflăm doar în fața unei povestiri moralizatoare, ecou îndepărtat al poveștii lui Avraam care trebuia să-și sacrifice fiul.

ABRAHA

În aceste povestiri nu se face nici o trimitere la evenimentele tumultuoase ce aveau loc în Yemen: prima invazie abisiniană, reacția violentă a lui Dhu Nuwas la hegemonia creștină abisiniană pe teritoriul său și la cea de a doua intervenție de pe Marea Roșie. Numai prin retragerea celei de-a doua forțe abisiniene și prin urcarea la putere în Himyar a reprezentantului lui Negus, Abraha, istorisirile despre Hijaz și Yemen au început să se alăture în izvoarele istorice.

Procopius oferă din nou detalii referitoare la întîmplările din Himyar, după ce Ella Asbeha s-a întors în Etiopia după invazia din anul 525 d.Hr.:

[10] Cf. Wellhausen, 1987, p. 115-116; Fahd, 1968, p. 168.

În armata etiopiană erau mulţi sclavi şi alţi condamnaţi prin lege, care nu au vrut să-l urmeze pe rege. Lăsaţi în urmă, ei au rămas acolo (în Arabia de Sud) din dorinţa de a-şi însuşi pămîntul triburilor himyarite, pentru bogăţiile acestuia. Nu la mult timp după aceasta, mulţimea, împreună cu alţii, s-a revoltat împotriva lui Esimiphaios [adică, Samu Yafa'] şi l-au trimis în închisoare într-una din fortăreţele din acel teritoriu, după care a numit un alt rege peste himyariţi, numit Abraha.

Abraha era într-adevăr creştin, însă el era sclavul unui cetăţean roman dintr-un oraş etiopian, Adulis; el stătea aici pentru a se ocupa de activităţile maritime ale stăpînului.

Auzind aceste evenimente, Ella Asbeha vru să-l pedepsească pe Abraha şi pe rebeli pentru modul în care s-au purtat cu Samu Yafa' şi trimise o armată de 3000 de oameni împotriva lor, precum şi pe un membru al familiei pe post de conducător. Această armată era compusă din oameni care nu mai doreau să-şi îndeplinească îndatoririle, ci să se întoarcă acasă. Dar, pe de altă parte, înclinînd spre a rămîne pe aceste teritorii bogate, au început să negocieze cu Abraha, fără însă a-l înştiinţa pe rege, ajungînd la o înţelegere cu adversarii lor. Cînd bătălia a avut loc, ei l-au ucis pe conducător (trimis să-i conducă), s-au alăturat armatei inamice şi au rămas acolo.

Foarte furios, Ella Asbeha a trimis o altă armată, care a luptat împotriva urmaşilor lui Abraha. Însă au fost învinşi şi s-au întors acasă la scurt timp. După aceasta, de teamă, regele etiopian nu a mai trimis nici o expediţie militară împotriva lui Abraha.

Cînd Ella Asbeha a murit, Abraha a acceptat să plătească tribut succesorului acestuia la conducerea etiopienilor, astfel Abraha asigurîndu-şi o conducere legitimă... (Procopius, Războaie, vol. 1, 20.2-8).

Moartea lui Ella Asbeha şi, prin urmare, recunoaşterea lui Abraha pare să se fi întîmplat în jurul anului 535 d.Hr., cînd, aşa cum spune şi Procopius, „era foarte bine aşezat". După cîtva timp, poate prin a. 544 d.Hr., Iustinian i-a cerut noului conducător din Himyar acelaşi lucru ca şi predecesorilor săi; şi anume, să lupte împotriva Persiei. Iar răspunsul lui Abraha a fost asemenea celui dat şi de ceilalţi: „Chiar Abraha, mai tîrziu cînd era foarte bine aşezat în poziţia de conducător, deşi îi promitea des împăratului Iustinian să atace teritoriul perşilor, a iniţiat o singură expediţie, după care s-a retras imediat..." (Procopius, *Războaie*, vol. 1, 20.13).

OAMENII CARE AVEAU ELEFANTUL

Arabii din perioada preislamică nu aveau un sistem propriu de notare a datelor, de aceea autorităţile musulmane erau nesigure în ceea ce priveşte anul exact în care s-a născut Profetul[11]. Una dintre tradiţii, ce nu pare neplauzibilă, leagă acest moment de un altul care a şocat Mecca din acea perioadă. E vorba

---

[11] Vezi unele speculaţii antice, precum şi unele oarecum moderne, în cele ce urmează şi în Muir, 1861, vol. 1, p. 14.

de un marș împotriva orașului sfînt, pornit din Yemen. Marșul era condus de Abraha, fostul vicerege abisinian, care era acum în poziția de conducător independent și agresiv al Himyarului.

Biograful lui Mahomed, Ibn Ishaq, care a urmărit ascensiunea la putere a lui Abraha de la începuturile căderii lui Dhu Nuwas, își reia povestea:

> Apoi Abraha a construit biserica din San'a (în Yemen), care era o biserică cum nu se mai văzuse în lume la acea vreme.
>
> I-a scris astfel lui Negus [conducătorul din Abisinia]: „Am construit o biserică pentru tine, o, tu, rege, cum nu s-a mai construit pentru nici un alt rege pînă acum. Nu mă voi lăsa pînă cînd pelerinajul arabilor nu va trece și pe la ea". În timp ce arabii vorbeau despre această scrisoare, unul dintre intercalatorii calendarului, adică dintre cei care se ocupau de calendar, s-a înfuriat. Era din tribul Banu... Kinana. Intercalatorii erau cei care ajustau lunile pentru arabi în Epoca Ignoranței. Au transformat una dintre lunile sfinte într-una profană, și una dintre lunile profane într-una sfîntă pentru a echilibra calendarul. În legătură cu acest fapt Dumnezeu a trimis următorul verset: „Mutarea este un adaos la necredință. Prin aceasta vin în rătăcire cei necredincioși. Ei o încuviințează într-un an și o opresc în alt an, ca să facă deopotrivă numărul [lunilor] celor sfințite de Dumnezeu." (Coranul 9:37)[12]...
>
> Kinanitul și-a continuat drumul pînă ce ajunse la biserică (în San'a) și a profanat-o. După care se întoarse în țara sa. Auzind acestea, Abraha întrebă încolo și încoace și află că fapta a fost comisă de un arab care a venit de la altarul din Mecca, unde arabii mergeau în pelerinaj, și că făcuse acea faptă supărat fiind de amenințarea că Abraha ar putea deturna pelerinajul arabilor către respectiva biserică, arătînd astfel că nu era demnă de respect. Abraha era furios și a jurat că va merge la acest altar și îl va distruge[13]...
>
> Astfel, el le-a poruncit abisinienilor să se pregătească și să fie gata și a plecat degrabă cu elefantul. Veștile despre acest incident i-au aruncat pe arabi într-o stare de panică și neliniște și de aceea ei au decis că era de datoria lor să lupte împotriva lui atunci cînd au auzit despre intenția acestuia de a distruge Kaaba, Casa Sfîntă a lui Dumnezeu (Ibn Ishaq, 1955, p. 21-23).

După ce s-a confruntat cu puțină opoziție din partea unui membru al fostei case regale, pe nume Dhu Nafr, pe care îl capturase, Abraha, după spusele lui Ibn Ishaq, a pornit la drum spre împrejurimile Meccăi.

> Ajuns aici, Abraha a trimis un abisinian... împreună cu cîțiva soldați din cavalerie pînă la Mecca, soldații trimițîndu-i ceea ce au jefuit de la neamul Tihama, de la qurayshiți și de la alții, printre care 200 de cămile aparținînd lui Abd al-Muttalib ibn Hashim [bunicul profetului], care era la acea vreme șeicul conducător al poporului qurayshit. La început, popoarele qurayshit, kinana, hudhayl și altele, care se aflau în

---

[12] Vezi în continuare capitolul 11.

[13] Ca în cazul celor mai multe evenimente legate de apariția islamului, există și aici mai multe versiuni și mai multe calcule ale motivelor. Pentru o altă relatare, mult mai puternic comercializată referitor la cele petrecute cu această ocazie, vezi Kister, 1965c, p. 429-430.

locul sfînt, au participat la bătălii, însă văzînd că nu aveau suficientă putere să reziste, au renunţat la idee.

Abraha l-a trimis pe Hunata Himyaritul la Mecca, spunîndu-i să se intereseze cine era cea mai importantă autoritate a oraşului şi să-i transmită mesajul regelui, cum că el nu dorea să lupte împotriva lor, ci doar să le distrugă altarul. Dacă nu vor opune rezistenţă, nu va fi vărsare de sînge, şi dacă doresc să evite războiul, el va trebui să vină cu mesagerul. Ajungînd la Mecca, lui Hunata i s-a spus că Abd al-Muttalib ibn Hashim ibn Abd Manaf ibn Qusayy era cea mai importantă autoritate a oraşului; Hunata se duse la el şi îi transmise mesajul lui Abraha. Abd al Muttalib răspunse: „Dumnezeu ştie că noi nu dorim să luptăm împotriva lui Abraha, neavînd suficientă putere. Acesta este sanctuarul Domnului şi altarul prietenului Său Avraam – răspunsul nu este reprodus cu exactitate. Dacă El îl apără împotriva lui Abraha, este altarul Lui şi sanctuarul Lui; şi dacă El permite să-l cucerească, pe Dumnezeu nu-l putem apăra!". Hunata îi răspunse că va trebui să-l însoţească la Abraha, pentru că i se ordonase să-l aducă pe acesta la el (Ibn Ishaq, 1955, p. 23).

Abd al-Muttalib este prezentat de către Ibn Ishaq drept conducătorul din Mecca şi, cu ajutorul lui Dhu Nafr, pe care îl cunoştea şi care era arestat în tabăra lui Abraha, obţinu o audienţă la Abraha în tabăra sa.

Abraha se aşeză pe covorul său şi îl rugă pe Abd al-Muttalib să ia loc alături. După care îl rugă pe interpret să-l întrebe ce dorea, iar răspunsul fu că îl roagă pe rege să-i dea înapoi cele 200 de cămile pe care i le luase. Abraha îi răspunse prin intermediul traducătorului: „Mi-ai plăcut de cînd te-am văzut; dar tare m-au supărat vorbele tale. Doreşti să vorbeşti cu mine despre cele 200 de cămile ale tale pe care ţi le-am luat, dar nu vrei să aminteşti nimic despre religia ta şi a înaintaşilor tăi, pe care am venit să o distrug?" Abd al-Muttalib replică: „Sînt stăpînul cămilelor, iar altarul are propriul lui stăpîn care îl va apăra."...

Cînd au plecat de la Abraha, Abd al-Muttalib s-a întors la qurayshiţi şi, după ce le-a relatat veştile, le-a spus să se retragă din Mecca, să ocupe poziţii defensive pe vîrful munţilor şi prin trecători, de teama exceselor soldaţilor. Abd al-Muttalib ridică ciocanul metalic de la uşa Kaabei, cîţiva qurayshiţi rămînînd alături de el, rugîndu-se la Dumnezeu şi chemînd ajutorul Lui împotriva lui Abraha şi ai săi... după care Abd al-Muttalib dădu drumul ciocanului la uşa Kaabei şi se duse spre munţi, însoţit de qurayshiţi; aici au luat poziţii defensive aşteptînd să vadă ce va face Abraha cînd va ocupa Mecca.

Astfel, aşa cum arată povestea, este în puterea lui Allah, Dumnezeul din Kaaba, să-şi apere Casa. Ideea este clară: nu va fi nici o intervenţie umană, pentru că totul este în mîna lui Dumnezeu.

Dimineaţa Abraha se pregăti să intre în oraş, îşi pregăti elefantul pentru luptă şi îşi adună trupele. Intenţia lui era să distrugă altarul după care să se întoarcă în Yemen. Pe cînd elefantul, pe nume Mahmud, ajunse la Mecca, Nufayl ibn Habib se apropie de el şi, apucîndu-l de ureche, spuse: „Îngenunchează, Mahmud, sau întoarce-te de unde ai venit, pentru că eşti pe pămîntul sfînt al lui Dumnezeu!" Dădu drumul la ureche, elefantul îngenunche, iar Nufayl plecă cît putu de repede spre vîrful muntelui. Trupele bătură elefantul pentru a-l face să se ridice, dar acesta refuză să-i ascul-

te; îl loviră în cap cu bare de metal; îl înțepară în burtă de l-au zgîriat, dar elefantul tot nu s-a ridicat. După care l-au îndreptat către Yemen și imediat acesta s-a ridicat și a început să meargă. Cînd l-au îndreptat către nord și est s-a comportat la fel, dar de îndată ce l-au îndreptat spre Mecca, el a îngenuncheat (Ibn Ishaq, 1955, p. 25-27).

După descrierea obiceiurilor exemplare de rugăciune ale elefantului lui Abraha (asemenea unui bun musulman din generațiile ulterioare, care se înclină pentru rugăciune numai spre Kaaba), Ibn Ishaq se întoarce asupra unui verset de început din Coran, considerat de tradiția musulmană (Coranul din nou nu oferă și contextul) ca o referire la expediția lui Abraha:

„Nu ai văzut cum s-a purtat Domnul tău cu tovarășii elefantului? Oare n-a dus el vicleșugul lor în rătăcire? Și apoi a trimis asupra lor paseri cu droaia care au aruncat asupra lor pietre de lut și El i-a făcut o semănătură mîncată." (Coranul 105)

Apoi [continuă Ibn Ishaq] Dumnezeu le-a trimis păsări de pe mare asemenea rîndunelelor și graurilor; fiecare pasăre cărînd trei pietre, precum mazărea și lintea, una în cioc și două între gheare. Toți cei care au fost loviți au murit, dar nu toți au fost loviți. S-au retras în fugă așa cum au și venit, strigînd după Nufayl ibn Habib pentru a-i călăuzi înspre Yemen... în timp ce se retrăgeau, cei loviți cădeau, murind mișelește lîngă cîte o gură de apă. Abraha a fost lovit și, în timp ce îl duceau, degetele i-au căzut unul după altul. În locul degetelor au apărut răni din care ieșea sînge și puroi, astfel încît atunci cînd l-au adus la San'a, acesta arăta ca un neputincios. Se spune ca după ce a murit, inima i-a ieșit din corp[14].

După care, într-o notă finală, Ibn Ishaq oferă, aproape ca pe o variantă, ceea ce s-a întîmplat de fapt pe parcursul expediției: „Ya'qub ibn Utba mi-a spus că fusese înștiințat că în acel an pojarul și variola au apărut pentru prima data în Arabia..." (Ibn Ishaq, 1955, p. 27).

Cînd s-au întîmplat toate acestea? Întrebarea este foarte importantă nu numai pentru istoria Meccăi, dar și pentru viața lui Mahomed, întrucît o parte importantă a tradiției istorice musulmane plasează data nașterii lui Mahomed în chiar acest „An al Elefantului". Următoarea inscripție sabeană a fost descoperită la fîntîna lui Muraygban, în Arabia de Sud și, deși acest loc este mai spre est de drumurile care leagă Yemenul și Mecca, ea descrie o confruntare militară într-un loc numit *Taraban*, o oază cunoscută, la numai 100 kilometri est de Ta'if. Într-adevăr, pare că inscripția comemorează o parte din campania pomenită în Sura 105 din Coran[15].

---

[14] Al-Azraqi, 1858, p. 91, adaugă aici: Unii dezertori din armată, muncitori și oameni care însoțeau tabăra au rămas în Mecca și au devenit muncitori și păstori pentru populația băștinașă." Dacă acest lucru este adevărat, este greu de crezut că aceștia ar fi fost altcineva decît abisinieni creștini și astfel singurul „popor al Cărții Sfinte" cunoscut, prezent în Mecca în vremea lui Mahomed.

[15] Referitor la dovezi privind identitatea celor doi, vezi Kister, 1965c, p. 425-428 și cf. Conrad, 1987, p. 227-228; o altă opinie, vezi în Ryckmans, 1953, p. 342; Smith, 1954, p. 436-437.

> Prin voia Iertătorului şi al Său Mesia. Regele Abraha Za Bayman, rege în Saba şi Dhu Raydan şi Hadramawt şi Yamamat şi al arabilor săi de pe platoul înalt şi coastă, a scris acestea pe cînd Ma'add îşi făcea incursiunea de primăvară, în luna lui Dhu Tabtan, pe cînd toţi Banu Amir s-au răsculat. Iar regele i-a numit pe Abgabar în fruntea popoarelor Kinda şi Al şi pe Bashir, fiul lui Husn, în fruntea poporului Sa'id. Iar ei au lovit (?) şi au participat la luptă în fruntea armatelor: Kinda împotriva Banu Amir şi... Murad şi Sa'id în vale (?) pe drumul către Turaban. Şi au fost ucişi şi luaţi prizonieri. Iar cei care au fugit au fost loviţi de spre rege la Haliban. Iar poporul Ma'add a dispărut ca un nor. Şi au făcut jurăminte. Apoi Amr, fiul regelui Mundhir, a depus garanţii, iar el [Mundhir?] l-a însoţit pe fiul său pînă la ei şi l-a numit guvernator peste Ma'add. Iar ei s-au întors din Haliban prin puterea Prea-iertătorului, în anul 662 (din era sabeană) (Ry. 506 = Ryckmans, 1953, p. 278).

Ceea ce înseamnă că în anul 522 d.Hr. sau în jurul acestui an, Abraha a condus sau mai degrabă a trimis o expediţie ce nu era formată din trupele sale, ci din Kinda şi din alţi beduini aliaţi împotriva arabilor Ma'add, aceştia fiind pînă în acel moment vasalii perşilor. Şi tot în legătură cu această campanie din nord, se pare că o armată abisiniană a atacat fără de succes Mecca, eveniment care este pomenit în oraş după o jumătate de secol, dîndu-i-se numele de „Anul Elefantului".

SECURITATEA POPORULUI QURAYSHIT

Ibn Ishaq a legat atacul „oamenilor cu elefant" de alte două *sure* din Coran; prima, aşa cum am putut vedea, este Sura 105, făcînd trimitere directă la confruntare; cea de a doua este *sura* imediat următoare, despre care s-a vorbit deja în legătură cu de Hashim. Sura 106 din Coran, numită „Qurayshiţii", avea de fapt un rol critic, poate *rolul* critic al generaţiei de musulmani care a urmat, referitor la înaintaşii lor din Mecca, iar prin aceştia, conform unei interpretări moderne, referitor la toate acţiunile din Mecca de dinainte de islam.

> Pentru împreunarea lui Koreiş,
> pentru împreunarea lor la caravana de iarnă şi de vară.
> Deci, să servească Domnului acestei case,
> care-i hrăneşte împotriva foametei şi-i face siguri pe frică! (Coranul 106, 1:4)

Aceasta este traducerea-interpretarea standard de pînă acum a acestei *sura*, care poate fi parafrazată astfel: „Deoarece Domnul a dat (sau poate a garantat) tratatele de care s-a bucurat poporul qurayshit, tratate care au făcut posibile expediţiile lor comerciale anuale, să lăsăm Coranul să recunoască toate acestea şi să-l slăvească pe Dumnezeul din Kaaba care a dat poporului qurayshit, prin aceste tratate şi urmările lor, hrană şi securitate." Această frază pare inteligibilă, dar limba arabă folosită în *sura* a pus comentatorilor serioase

probleme lingvistice și sintactice încă de la început[16]. *Sura* începe (1) abrupt (primele *sure* încep de obicei cu un fel de jurămînt) (2) cu o propoziție subordonată și (3) cu un termen, *ilaf*, atît de greu de tradus încît au fost necesare alte cîteva lecturi. O altă tradiție în ambele texte și comentarii sugerează, pe de altă parte, că Surele 105 și 106 constituiau de fapt una singură la un moment dat, o uniune care ar rezolva multe dificultăți lingvistice și interpretative ale celei din urmă și, în plus, oferă o interpretare diferită a întregului text:

„Nu ai văzut cum s-a purtat Domnul tău cu tovarășii elefantului?
Oare n-a dus el vicleșugul lor în rătăcire?
Și apoi a trimis asupra lor paseri cu droaia care au aruncat asupra lor
pietre de lut
și El i-a făcut o semănătură mîncată...
Pentru împreunarea lui Koreiș,
pentru împreunarea lor la caravana de iarnă și de vară.
Deci, să servească Domnului acestei case,
care-i hrănește împotriva foametei
și-i face siguri pe frică!“(Sura 105 + Sura 106 1:4)

Accentul pus la început pe bunăvoința lui Dumnezeu trece astfel de la „tratatele“ poporului qurayshit la distrugerea providențială a lui Abraha care, la rîndul ei, le-a oferit qurayshiților „ușurarea“ drumurilor de iarnă și a celor de vară. O altă consecință a unirii celor două sure este ușurința, precum și o mai mare naturalețe, a interpretării cuvîntului „*ilaf*“ din versul de început din 106, un cuvînt care a fost înțeles de cele mai multe ori ca „acorduri“ sau „tratate comerciale“, o utilizare tehnică indusă de lectura dificilă. În noua construcție termenul tehnic dispare, pentru a fi înlocuit prin obișnuitul înțeles al termenului *ilaf*, și anume „protecție“ sau „ușurare“, acel înțeles al cuvîntului „ușurare“ folosit în fraza următoare, „ușurarea drumurilor de iarnă și de a celor de vară“[17].

Înțelesul larg al lui *ilaf* ca „tratat“ pare să fi influențat interpretarea sintagmei „drumuri de iarnă și de vară“ drept activități comerciale, o interpretare care a afectat nu numai *ilaf*, ci și întreaga istorie a Meccăi din perioada qurayshiților din vremea lui Hashim, presupusul creator al acestor „tratate comerciale“ internaționale. Așa cum s-a arătat recent[18], nu există multe dovezi sau semne pentru a demonstra existența unor astfel de tratate internaționale pe vremea lui Hashim sau a unuia dintre succesorii săi în Mecca, însă convin-

[16] Anomaliile sînt examinate în Birkeland, 1956, p. 102-121; Shahid, 1981, p. 430; și Rubin, 1984a, p. 177.

[17] Shahid, 1981, p. 432; Rubin, 1984a, p. 167-168.

[18] Crone, 1987; Peters, 1988.

gerea noastră este accentuată atunci cînd înțelegem că aceiași comentatori ai Coranului, care erau convinși că „drumurile de iarnă și vară" se referă la acțiuni comerciale, nu aveau nici o idee în ceea ce privește timpul și destinația lor[19].

Povestirile arabe despre expediția lui Abraha dezvăluie cu totul altceva. Abisinienii aveau aliați arabi împotriva Meccăi, triburi de la nord și de la sud, aceiași presupuși confederați *ilaf* în compania comercială din Mecca[20]. În acea perioadă, Mecca nu se bucura de statutul său special, ceea ce de fapt reprezintă și ceea ce rezultă din unirea dintre Sura 105-106, iar Ibn Ishaq accentuează această sugestie. „Cînd Allah i-a întors pe abisinieni din drumul spre Mecca și Și-a aruncat asupra lor propria răzbunare, arabii admirau poporul qurayshiților spunînd: „Ei sînt poporul lui Allah. A luptat pentru ei și i-a scutit de neplăcerile provocate de inamicii lor." (Ibn Ishaq, 38 = Ibn Ishaq, 1955, p. 28).

Exact în această manieră a fost înțeleasă Sura 106 de către unii exegeți, spre exemplu de către Ibn Qutayba:

> Ceea ce vrea să redea *sura* este că poporul qurayshit era în siguranță în Haram, fiind protejat aici de pericolul atacurilor dușmane și de orice alte neplăceri ce puteau fi întîlnite în expedițiile lui comerciale. Poporul spunea: „Qurayshiții sînt locuitori din Haram ai lui Allah, ei sînt poporul lui Allah și paznicii Casei Sale..." Ei făceau două călătorii în fiecare an, una iarna spre Yemen și alta vara în Siria. Dacă nu ar fi fost aceste călătorii, nu ar fi supraviețuit la Mecca, și dacă nu ar fi fost protejați datorită faptului că locuiau lîngă Casă, nu ar fi reușit să-și conducă afacerile (Ibn Qutayba, *Mushkil* 413)[21].

Toate acestea, ni se spune, au apărut deodată, datorită prestigiului poporului qurayshit obținut în timpul bătăliei împotriva lui Abraha și împotriva „oamenilor ce aveau elefantul". Qurayshiții erau recunoscuți ca „adevărații oameni ai Casei", care își împărțeau sfințenia locului ai cărui paznici erau. Rezultatul, ne spune Coranul, a fost că Domnul Casei îi „hrănește împotriva foametei și-i face siguri pe frică" (Coranul 106:4).

Comentatorii musulmani considerau acest verset din Sura 106 drept o consecință a celor ce au precedat „călătoriile de iarnă și de vară", care erau și ele, la rîndul lor, înțelese drept caravane comerciale îndreptîndu-se spre Siria și Yemen. Nu era foarte clar cînd și unde au avut loc aceste călătorii, așa cum ne-am putut da seama, așa cum nu putem înțelege nici cum puteau ele să fie „ușurate" pentru qurayshiți, și cum era această „ușurare" legată de garanția

---

[19] Rubin, 1984a, p. 170.
[20] Kister, 1965c, p. 431-434; Rubin, 1984a, p. 176.
[21] Citat de Rubin, 1984a, p. 170.

furnizării hranei, așa cum spune Sura 106. Încercarea lui Tabari, luată de la Ibn Abbas, de a clarifica aceste lucruri, nu face excepție:

> Allah le-a poruncit să-l venereze pe Domnul acestei Case, iar Acesta îi va scuti de greutăți. Călătoriile lor aveau loc iarna și vara, ei nu se odihneau nici iarna, nici vara. După care le-a dat hrană pentru a-i proteja de foame și i-a protejat de teamă, și (mai departe) ei călătoreau după cum le era plăcerea, de ex., dacă doreau, o porneau la drum, iar dacă nu doreau rămîneau (la Mecca). Aceasta mulțumită bunăvoinței lui Allah față de ei. (Tabari, *Tafsir*, vol. 2, p. 198)[22]

În accepțiunea lui Ibn Abbas cele două călătorii erau legate de ideea de subzistență, constituind o problemă de necesitate. „După care“, se pare că în urma bătăliei cu abisinienii, qurayshiții nu au mai fost obligați să călătorească pentru (sau să cîștige?) hrană, deoarece aceasta le era dată de Dumnezeu, astfel încît necesitatea acestor călătorii a dispărut. În accepțiunea lui Ibn Abbas se pare că qurayshiții trebuiau să călătorească în căutarea hranei, însă alți comentatori au considerat aceste călătorii ca surse de capital care le-au adus qurayshiților bogăția pentru a-și cumpăra hrana. Nici una din aceste variante nu este convingătoare. Coranul pare a oferi o explicație mai bună. În 2:126, Avraam l-a rugat pe Dumnezeu: „fă țara aceasta liniștită și nutrește cu roduri poporul ei“ și din nou în Sura 14: “Doamne, eu am sălășluit o parte din urmașii mei într-o vale neroditoare, lîngă casa Ta cea sfîntă. Doamne, de ar împlini ei rugăciunea. De-i umple inimile oamenilor cu dragoste către aceasta și îngrijește-i cu roduri...“ (Coranul 14:40)

Rugăciunea lui Avraam pentru ajutorul urmașilor săi a primit răspuns prin victoria poporului qurayshit asupra lui Abraha, ceea ce a garantat securitatea sanctuarului din Mecca, iar legătura dintre un „sanctuar sigur“ și Mecca, precum și locuitorii Meccăi cărora li se asigura hrana necesară traiului, este foarte clar stabilită în Sura 38, unde Dumnezeu spune: „Însă nu le-am dat Noi spre locuință un templu sigur (*haram amina*), unde se aduc rodurile tuturor lucrurilor, o înzestrare de la Noi?“ (Coranul 28:57).

Acest verset reunește toate noțiunile complexe despre Dumnezeu, Mecca și sanctuarul său (noțiuni risipite prin Coran) și tradițiile profetice[23]. Prin mila lui Dumnezeu, Mecca a devenit *haram*. Acest lucru putea fi făcut inițial pentru Avraam și pentru urmașii săi imediați (14:35; 2:126), însă în unele din pasajele de început, lecția de bunăvoință este înțeleasă a fi menită pentru be-

---

[22] *Ibid.*, p. 174.

[23] De asemenea, cf. Versetul 9:28 din Coran: „O, tu, credinciosule, politeiștii sînt cu adevărat întinați; deci, nu-i mai lăsa, după acest an al lor, să se mai apropie de Moscheea Sacră. Și dacă te temi de sărăcie, în curînd Dumnezeu te va îmbogăți, dacă așa Îi va fi voia, din mărinimia Sa...“

neficiarii contemporani Coranului. Conform cu Sura 106, nimeni altcineva nu s-a mai bucurat de mila lui Dumnezeu în afara qurayshiţilor, de după înfrîngerea lui Abraha. Mecca, situată în „valea fără de culturi", nu avea resurse, iar locuitorii ei ar fi pierit cu siguranţă, îi asigură Coranul, exceptînd faptul că Mecca este un „sanctuar sigur" ai cărei stăpîni şi paznici erau qurayshiţii, „poporul Casei" (*ahl al-bayt*).

A CUMPĂRA ŞI A VINDE ÎN LUNILE SFINTE

Nu toată lumea a citit despre „cele două călătorii", pe care le-a „uşurat" Dumnezeu şi de care era legată prosperitatea poporului qurayshit, ca o oportunitate sporită pentru comerţ. Al-Razi a considerat „călătoria de iarnă şi cea de vară" drept drumul pelerinilor spre Mecca, una numită *'umra* din luna Rajab şi cealaltă numită *Hajj*, din luna Dhu al-Hijja[24]. Dacă a fost o simplă bănuială, atunci a fost una inspirată. Comentatorilor musulmani care au trăit într-o perioadă şi într-o societate fără intercalări (calendaristice) şi, în consecinţă, fără festivaluri sezonale, le era greu să-şi imagineze pelerinajele sezonale, aşa cum erau ele în epoca preislamică. Acest gen de pelerinaje ar fi fost cu siguranţă „uşurat" dacă ar fi avut loc sub autoritatea şi protecţia noului popor sfînt al qurayshiţilor. Astfel, în această interpretare a Coranului, în fiecare an, de două ori, pelerinii veneau la Mecca cea Sfîntă în pelerinaj, iar taxa plătită de ei pentru omagiu era reprezentată de proviziile aduse de pe urma cărora trăiau qurayshiţii şi ceilalţi locuitori ai Meccăi. Comerţul nu era deloc luat în calcul în această ecuaţie, mai ales nu se lua în calcul comerţul pe distanţe lungi, descoperit de către unii comentatori în versetul 2 din Sura 106.

Comerţul sau, mai precis, implicarea qurayshiţilor în el pare să fi fost o problemă de fond; unii din auditorii lui Mahomed par să se fi opus, or cel puţin acesta pare a fi sensul versetului 198 din Sura 2, „Nu greşiţi dacă cereţi un cîştig de la Domnul vostru." (Coranul 2:198), precedat şi urmat imediat de indicaţii amănunţite cu privire la pelerinajul „în binecunoscutele luni". Istoricii dispuneau de numeroase informaţii cu privire la circumstanţele şi locurile în care „bunăstarea lui Dumnezeu" era adunată de către cei interesaţi; şi anume, tîrgurile din zilele sfinte (*mawasim*). Tuturor participanţilor li se părea normal ca negoţul să fie legat de pelerinaj, cu excepţia *humilor* din cauza asprimii lor şi, mai ales, a devoţiunii lor exclusive pentru Mecca. Ei erau oameni care, din cauza pericolelor şi a distanţelor, nu se întîlneau în mod normal, dar se strîngeau împreună în împrejurimile Meccăi şi sub protecţia armistiţiului lui Dumnezeu, se rugau şi, evident, făceau comerţ.

---

[24] Rubin, 1984a, p. 174, nota 59.

Al-Azraqi face cea mai detaliată descriere a tîrgurilor:

... Iar Hajj era în luna lui Dhu al-Hijja. Oamenii începeau să plece să-și prezinte produsele și ajungeau în Ukaz în ziua cu lună plină Dhu al-Qa'da. Stăteau acolo douăzeci de nopți, timp în care se instala în Ukaz piața viu colorată cu toate produsele aranjate pe tarabe mici. Conducătorii și supraveghetorii fiecărui trib urmăreau cumpărările și vînzările ce se făceau între triburile lor strînse în mijlocul pieței.

După douăzeci de zile plecau spre Majanna, petrecînd zece zile în piața de acolo, iar cînd vedeau luna nouă a lui Dhu al-Hijja, plecau spre Dhu al-Majaz, unde stăteau 8 zile și 8 nopți în piața de acolo. Părăseau Dhu al-Majaz în „ziua lui *tawarih*", numită astfel pentru că părăseau Dhu al-Majaz și plecau spre Urfa după ce luau apă (pentru cămile) de la Dhu al-Majaz. Procedau așa, pentru că nici în Urfa și nici în Muzdalifa nu era apă bună de băut.

„Ziua lui *tawarih*" era ultima lor zi de tîrg. Cei care se aflau în piețele din Ukaz, Majanna și Dhu al-Majaz erau atît negustori, cît și alți oameni interesați de comerț sau chiar oameni care nu aveau nimic de vîndut sau de cumpărat, ci doar ieșeau cu familiile. Locuitorii Meccăi, care nu erau comercianți, părăseau Mecca în „ziua lui *tawarih*" (Azraqi, 1858, p. 129).

Pelerinii care făceau *Hajj* preislamic se ocupau de comerț în diferite locuri de pelerinaj înaintea începerii ritualurilor și, după cum se pare, această activitate se practica la Mina și Arafat, fără să se extindă spre Mecca. Așadar, bogăția poporului qurayshit preislamic nu avea nici o legătură cu comerțul făcut de pelerinii din Mecca în timpul sezonului *Hajj*. Dacă locuitorii Meccăi se ocupau de comerț, o făceau în altă parte, fie în tîrgurile din afara Meccăi – tîrguri pe care ei nu le controlau[25] – fie în cadrul rețelelor comerciale regionale, create ca urmare a aranjamentelor lui Hashim cu beduinii și datorită statutului qurayshiților de trib sfînt, condiție instituționalizată formal nu cu mult înaintea nașterii lui Mahomed, de către confederația cunoscută sub numele de *humi*.

O ASOCIAȚIE RELIGIOASĂ: *HUMII*

Istoricul al-Azraqi din Mecca ne oferă o scurtă definiție a unei asociații religioase preislamice, pe care mai tîrziu musulmanii și-o vor aminti sub numele de *humi*:

---

[25] Cf. Crone, 1987, p. 155: „Tîrgurile în chestiune sînt adesea descrise în așa manieră încît un cititor inocent ar putea să creadă că meccanii erau proprietarii acestora. Dar acest lucru nu este adevărat. Tîrgurile erau asociații cooperative, fiind plasate pe teritoriile diferitelor triburi (toate ne-qurayshite), dar nu erau supuse nici unei autorități, fiind lipsite de locuitori permanenți". Citîndu-l pe Al-Azraqi, 1858, p. 131, vedem că Ukaz se afla pe teritoriul Nasr al tribului *Qays aylan*, Majanna pe cel al tribului *kinana*, iar Dhu al-Majaz, se pare, pe cel al *hudhaylilor*.

> ... noi sîntem poporul lui Haram. Noi nu părăsim Haram-ul. Noi sîntem *humii*, iar qurayshiții devin *humi* precum și toți cei născuți din qurayshiți. *Humii* și triburile care au devenit *humi* împreună cu ei, erau numiți astfel, deoarece erau puternic fundamentaliști în religia lor, astfel un *ahmasi* (singular) este conservator din punct de vedere religios[26] (al-Azraqi, 1858, p. 115).

Mai multe nuanțe istorice și de ritual ale acestui portret pot fi găsite la Ibn Ishaq:

> Nu mai știu dacă era înainte sau după Anul Elefantului (și anume 552 d. Chr.) cînd qurayshiții au inventat ideea de *humi*, punînd-o în practică. Ei au spus: „Noi sîntem fiii lui Avraam, poporul de pe pămîntul sfînt, paznicii altarului și cetățeni ai Meccăi. Nici un alt popor arab nu are drepturi ca ale noastre sau poziție ca a noastră. Arabii nu recunosc pe nimeni decît pe noi, așa că nu acordați aceeași importanță la ceea ce se întîmplă în afara țării așa cum acordați sanctuarului, pentru că dacă veți proceda altfel, arabii vor disprețui tabuurile voastre și vor spune: „Au acordat aceeași importanță lucrurilor din afara țării ca și teritoriului sfînt". Așa că ei [și anume, *humii*] au renunțat la oprirea pe Arafat și plecarea de pe el, deși recunoșteau că acestea erau instituții ale *Hajj* și religia lui Avraam. Considerau că alți arabi trebuiau să se oprească acolo și să plece, dar spuneau: „Noi sîntem oamenii sanctuarului, așadar nu este bine să ieșim de pe teritoriul sacru pentru a slăvi alte locuri așa cum noi, *humii*, îl onorăm pe acesta; pentru că *humii* sînt oamenii sanctuarului". Apoi au început să procedeze la fel și cu arabii născuți înăuntrul și în afara teritoriului sacru. Kinana și Khuza'a li s-au alăturat.

Humii și qurayshiții proveneau din același trib, kinana, khuza'a și Amir ibn Sa'sa'a, care îmbrățișau sau de abia aderaseră la ceea ce mai tîrziu va fi numit *religia lui Avraam*, această expresie a lui Mahomed care era folosită pentru denumirea islamului și pe care membrii o identificau cu cultul Kaabei din Mecca și chiar cu excluderea altor ritualuri de pelerinaj, cum ar fi *Hajj*, care punea accent pe alte locuri precum Mina și Arafat[27]. Din această privință, și nu avem de ce să ne îndoim, cultul *Hajj* original nu avea nimic de-a face cu „religia lui Avraam", iar qurayshiții ca *humi* nu recunoșteau *Hajj*, pentru că unele dintre ritualurile sale aveau loc în afara Haram-ului, așa cum reiese și din pasajul lui Ibn Ishaq, care pare să ofere definiția *humilor* pornind de la Haram și excluzînd întru totul muntele Arafat:

---

[26] Kister, 1980, la p. 36 definește *humii* ca fiind „un grup strîns legat prin relații de loialitate și supunere de Kaaba, care respecta practicile ritualice distincte din timpul Hajj și care se bucura de o poziție extraordinar de privilegiată la Mecca." Cuvîntul în sine înseamnă „fanatic" sau „habotnic", dar o derivare comună l-a asociat cu *al-hamsâ*, numele Kaabei care face referire la pietrele cenușii din care aceasta a fost construită (Kister, 1965a, p. 139; Rubin, 1986, p. 123), deși la fel de bine poate să însemne exact contrariul, adică Kaaba poate însemna *al-hamsâ* = Kaaba ca „lucru aparținînd humilor".

[27] Cf. Wellhausen, 1897, p. 79 ff.; Crone, 1987, p. 173-176.

> *Humii* obișnuiau să spună: „Nu respecta nimic din ceea ce este profan și nu ieși din teritoriul sfînt în timpul *Hajj*". Astfel, au scurtat ritualurile de pelerinaj și oprirea pe Arafat, acesta aflîndu-se pe teritoriu profan, nemaioprindu-se la el și nemaiplecînd de aici. Și-au ales ca punct de oprire cea mai îndepărtată parte a teritoriului sacru, la Namira, în cîmpia al-Ma'ziman, oprindu-se aici în noaptea lui Arafat și adăpostindu-se ziua între copacii din Namira, de unde plecau spre Muzdalifa. Pe cînd soarele atingea vîrful munților, porneau la drum. Aceștia erau numiți *humi* din cauza stricteții religiei lor (Ibn Ishaq, 1955, p. 115).

Aceste itinerare de cult limitate, efectuate în afara Meccăi, puteau face anumite concesii pentru unii dintre membrii beduini ai asociației sau pentru nou-veniții cărora le era greu să se rupă de obiceiuri vechi. Alte scrieri accentuează definiția limitată a *humilor* drept zona aflată în *imediata* apropiere a Kaabei, precum era Muqatil ibn Sulayman:

> *Humii* – aceștia erau qurayshiți, kinana, khuza'a și Amir ibn Sa'sa'a – au spus: „Safa și Marwa nu aparțin pămînturilor sfinte ale lui Allah". În Epoca Barbară exista pe (Muntele) Safa un idol numit Na'ila, iar pe (Muntele) Marwa un idol numit Asaf[28]. Aceștia [și anume, *hum*ii] au spus: „Nu este bine pentru noi să facem un ocol (*tawaf*) printre ei" și de aceea nu au făcut acest ocol. (Muqatil, *Tafsir*, ms. 1:25b)[29]

Dacă ar fi să credem acestea, ar mai trebui să presupunem că *humii* au încercat, poate nu cu mare succes[30], să excludă din ritualurile lor chiar și Safa și Marwa, care erau la o aruncătură de băț de Kaaba. Sau poate că nu. Comentatorii musulmani încercau neîncetat să ofere un fundal istoric pentru numărul mare de versete ale Coranului cărora le lipsea contextul. Un exemplu face trimitere directă la Safa și Marwa și la un grup de locuitori ai Meccăi care au ezitat să accepte cultul: „Și Safa, și Marwa sînt locuri sfinte ale lui Dumnezeu și cel care peregrinează la casa Sa sau o cercetează nu păcătuiește dacă merge împrejurul lor..." (Coranul 2:158).

Limitarea ritualurilor de cult doar la Haramul din Mecca este doar unul din aspectele obiceiurilor *humilor*. Mai existau tabuuri domestice sau legate de hrană, iar un accent important era pus și pe hainele care se purtau în aceste ritualuri[31]:

> *Humii* au continuat să introducă inovații pentru care nu aveau nici o bază. Considerau că nu este bine să se mănînce brînză făcută din lapte acru sau unt, în timpul stării de tabu ritualic. Aflîndu-se în această stare, ei nu intrau în corturi confecționate din păr de cămile și nu se adăposteau de soare decît în corturi de piele.

---

[28] Aceasta este poziția inversă a așezării obișnuite a celor doi idoli.

[29] Citat de Rubin, 1986, p. 123.

[30] *Ibid.*, p. 126.

[31] Wellhausen, 1897, p. 87.

> Interziceau ca cei din afara Haramului să aducă hrană cu ei atunci cînd veneau în pelerinaj, indiferent dacă aceasta era în cantităţi mai mult sau mai puţin semnificative. Nu puteau să înconjoare Casa decît dacă aveau pe ei portul *humilor*. În caz contrar, trebuiau să umble goi. Dacă vreo femeie sau vreun bărbat se jena, pentru că nu avea haine ca ale *humilor*, atunci putea să poarte hainele lor obişnuite, însă acestea trebuiau după aceea aruncate astfel încît nici ei şi nici nimeni altcineva să nu se mai folosească de ele. Arabii numeau aceste haine „proscrise". Le-au impus arabilor aceste restricţii, aceştia le-au acceptat şi s-au oprit la Arafat, au plecat de acolo în grabă şi s-au plimbat goi în jurul Casei. Cel puţin, bărbaţii au mers goi în timp ce femeile şi-au lăsat alături toate hainele, cu excepţia unei cămăşi larg deschise în faţă şi în spate... (Ibn Ishaq, 1955, p. 87).

> Cînd qurayshiţii i-au permis unui arab să se căsătorească cu una dintre femeile lor, au impus ca urmaşul lui să fie un *ahmasi* avînd aceeaşi religie cu cea a qurayshiţilor... *Humii* respectau cu stricteţe lunile sfinte şi nu le făceau rău protejaţilor lor în această perioadă, aşa cum nu făceau rău nimănui în această perioadă. Înconjurau Kaaba purtîndu-şi straiele. Dacă vreunul dintre ei, înainte şi la începutul islamului, se afla în stare de tabu, dacă acesta era un locuitor, adică trăia într-o casă sau într-un sat, trebuia să sape o groapă în spatele casei pentru a intra în casă prin ea, dar nu prin uşă... În Anul lui Hudaybiyya, Profetul a intrat în casa sa. Cu el era unul din Ansar (din Medina). Acesta s-a oprit la uşă, explicîndu-i că era un *ahmasi*. Apostolul i-a spus: „Si eu sînt *ahmasi*. Religia mea şi a ta sînt una şi aceeaşi", aşa că Ansari a intrat în casă pe uşă, după cum a făcut şi Apostolul (al-Azraqi, 1858, p. 115).

Dacă poveştii referitoare la declaraţia lui Mahomed despre apartenenţa lui la *humi* i se poate da crezare, ar trebui să se facă referire şi la altă declaraţie a lui cum că ar fi un adept al „religiei lui Avraam", deoarece, la Medina cel puţin, nu-i venera pe qurayshiţi, nu excludea Arafatul din *Hajjul* islamic şi nici nu practica vreunul din tabuurile *humilor* legat de haine, descris de către Azraqi:

> Abu Abbas spuse: erau triburi arabe, printre care şi Banu Amir (ibn Sa'sa'a), care înconjurau Casa despuiate, bărbaţii în timpul zilei, iar femeile în timpul nopţii. Cînd unul dintre arabi ajungea la intrarea în Haram, le spunea *humilor*: „Cine împrumută haine unui om care are nevoie de ele?" Dacă vreun *ahmasi* îi dădea hainele sale, el înconjura Casa îmbrăcat în ele, altfel şi le-ar fi aruncat pe ale lui la intrarea în Haram, după care ar fi făcut înconjurul de şapte ori, gol. Ei obişnuiau să spună: „Nu putem face înconjurul în hainele noastre, pentru că am păcătuit îmbrăcaţi în ele"... Unele dintre femei obişnuiau să poarte centuri la ele pe care le atîrnau pe şale pentru a se acoperi (al-Azraqi, 1858, p. 124).

> Dacă vreun bărbat sau vreo femeie se ducea în *Hajj* fără a fi membru al *humilor*: nu putea înconjura Casa decît dacă era gol (goală) sau îmbrăcat (îmbrăcată) cu haine *ahmasi*, împrumutate sau închiriate. Un bărbat (care nu era *hum*) stătea la intrarea în Haram şi spunea: „Cine vrea să împrumute cuiva o haină?" Dacă vreunul dintre *humi* îi împrumuta o haină sau dacă reuşea să-şi închirieze una, atunci putea face înconjurul; dacă nu, trebuia să-şi scoată propriile haine în afara Haramului şi să

intre gol. El începea să meargă de la Asaf spre Stînca Neagră[32], după care o lua la dreapta, făcea înconjurul de șapte ori, se întorcea la stîlp, după care continua drumul către Na'ila pentru a sfîrși înconjurul. Ieșea (din Haram) unde își găsea hainele așa cum le-a lăsat...

Humii obișnuiau să facă acest înconjur îmbrăcați în hainele lor, iar dacă un nobil care nu era *hum*, fie bărbat, fie femeie, dorea să facă înconjurul și avea un rînd de haine disponibile, acesta putea face înconjurul într-unul din rînduri, apoi îl arunca între Asaf și Na'ila, astfel că nimeni nu-l atingea (primul rînd) și nimeni nu-l purta, hainele urmînd a fi distruse de pașii următorilor, de soare, ploaie sau vînt (*Ibid.*, p. 121).

În final, ne putem apropia de credința *humilor* din alt punct de vedere. Printre aclamațiile liturgice numite *talbiyya* – „Noi sîntem prezenți (*labbayka*), o, Doamne, Noi sîntem prezenți" – se află una despre care se crede că reprezintă strigătul ritualic al *humilor*[33]. În ea se face referire la Allah nu numai prin „Domnul Kaabei", așa cum ne-am putea aștepta, dar și prin „Domnul lui Manat, al-Lat, și al-Uzza" și chiar prin „Domnul lui Sirius". Ambele sentimente sînt exprimate în Coran, primul cu referire la zeițe drept „fiicele lui Allah", noțiune ce a fost folosită cel puțin cu o ocazie – în „versurile Satanice" (a se vedea mai jos) – iar cel de-al doilea ca parte a unui fel de crez (Coranul 53:49) asociat unui monoteism scriptural[34]. În această *labbayka* pare să ni se spună că Allah nu era singurul zeu, însă era cu siguranță stăpînul celorlalți, sentiment regăsit întocmai în Coran:

„Vor ei să facă tovarăși lui Dumnezeu niște ființe care n-au făcut nimic, ci ele fură făcute și nu le pot ajuta nimic, ba nici chiar sie înșiși nu-și pot ajuta? Dacă-i chemați să fie ocîrmuiți, ei nu ascultă. E tot atîta, ori ce îi chemați, sau de tăceți. Aceia pe care îi chemați afară de Dumnezeu, sînt asemenea servi ca și voi. Chemați-i deci și lăsați-i să vă răspundă, de iubiți adevărul. Au ei oare picioare ca să umble sau mîini ca să apuce, sau ochi ca să vadă, sau urechi ca să audă? Spune: „Chemați idolii voștri și apoi puneți-mi curse și nu mă lăsați să aștept". (Coranul 7:191-194)

OCUPAȚIA PERSANĂ A REGATULUI HIMYAR

În conformitate cu tradiția musulmano-arabă, Abraha, cîndva vicerege al lui Negus în Abisinia și Yemen și mai recent rege autonom al acestor meleaguri, și-a găsit moartea într-o încercare fără de succes de a cuceri Mecca, faptul

---

[32] Aici, ca în multe alte locuri, textul spune *pilon* sau *coloană* (*ruka*) cînd de fapt este absolut evident că se face referire la *Piatra Neagră*; cf. Hawting, 1982, p. 39.

[33] Cf. Kister, 1980, p. 36-37, care remarcă: „Aceasta putea fi o prezentare foarte fidelă a credinței lor".

[34] Vezi mai tîrziu și Gibb, 1962.

avînd importante urmări asupra acestui oraş, aşa cum vom vedea ulterior. Se spune că atacul a avut loc în anul naşterii lui Mahomed care, dacă este plasată în 570 d.Hr., lasă puţin loc succesiunii celor doi fii ai lui Abraha, Yaksum şi Masruq[35].

> Cînd a murit Abraha, fiul său Yaksum a devenit rege al abisinienilor. [Tabari, *Analele*, vol. 1, p. 945: Himyar şi triburile din Yemen au fost umilite sub puterea abisinienilor. Aceştia le-au luat femeile şi le-au ucis bărbaţii, iar pe cei tineri i-au reţinut pentru a-i folosi ca interpreţi]. Cînd Yaksum ibn Abraha muri, fratele său Masruq ibn Abraha domni peste abisinieni în Yemen (Ibn Ishaq, 1955, p. 31).

Domnia ocupanţilor abisinieni era încă de pe atunci intolerabilă pentru aristocraţia locală himyarită, iar în timpul domniei lui Masruq, unul dintre ei, pe nume Sayf ibn dhi Yazan, a plecat la Constantinopol pentru a căuta ajutor din partea neclintitului Iustin II (r. 565-578).

> După ce locuitorii Yemenului au îndurat destulă opresiune, Sayf ibn Dhi Yazan, hymiaritul, cunoscut sub numele de Abu Murra, s-a dus la împăratul bizantin să i se plîngă de necazurile lui, rugîndu-l să-i îndepărteze pe abisinieni şi să preia ţara. L-a rugat să trimită orice forţă considera necesar şi i-a promis regatul Yemen.

Nereuşind să obţină o audienţă în Bizanţ, Sayf l-a căutat pe prinţul Lakhmid din al-Hira, Amr ibn Mundhir[36], care l-a introdus la curtea şahului. I s-a plîns că ţara i-a fost luată de către „corbi", şi anume de negri. Din Abisinia sau din Sind, dori Khusraw să ştie. Abisinieni, i s-a răspuns. „Şi am venit la tine pentru ajutor şi pentru a-ţi oferi conducerea ţării mele." Deşi compusese un poem „în limba himyarită" pentru a-l slăvi pe şah, nu a primit nici un angajament ferm din partea lui Khusraw, care remarca: „Ţara ta este prea îndepărtată şi nu este de mare interes pentru mine. Nu pot să pun în pericol o armată persană trimiţînd-o în Arabia şi nu am nici un motiv să fac acest lucru." (Ibn Ishaq, 1955, p. 31).

Sayf muri la curtea şahului aşteptând încă un răspuns, însă fiul său Ma'di-karib pare să fi avut mai mult noroc cu Khusraw[37]. S-a format o armată

[35] Ibn Ishaq, 1955, p. 30; problema cronologică a fost deja observată de Nöldeke (Tabari, 1879, p. 204, nota 2). Potrivit unei tradiţii minoritare, „expediţia Elefantului" a avut loc cu douăzeci şi trei de ani înainte de naşterea lui Mahomed, care ar plasa-o în apropierea datei expediţiei lui Abraha împotriva neamului ma'add descrisă de Ry, 506 (= Smith, 1954, p. 435), o coincidenţă care a convins cel puţin un autor că aceasta din urmă este cea pe care meccanii au transformat-o mai tîrziu într-un atac asupra Meccăi; la fel şi Altheim & Stiehl, 1957, p. 147.

[36] Ibn Ishaq are Nu'man ibn Mundhir, dar el nu a reuşit pînă în 582.

[37] Tabari, 1879, dă două versiuni ale acestor evenimente, una provenind de la Ibn Ishaq, (p. 219-227), iar a doua de la Hisham, (p. 227-236), cea din urmă părînd mai sigură şi fiind urmată aici.

din 800 de prizonieri puternici luați din închisorile iraniene, care au navigat spre Yemen sub conducerea unui cavaler în vârstă, Vahriz (ar. Wahriz).[38]

> Khusraw și-a adunat consilierii, cerîndu-le părerea despre omul respectiv și despre proiectul lui. Unul dintre ei i-a amintit regelui că în închisori se aflau oameni condamnați la moarte. Dacă trebuia să-i trimită (în Yemen) unde ar fi fost omorîți, aceasta le-a fost soarta; pe de altă parte, în cazul în care ar fi cucerit țara, ar fi adăugat-o la imperiul său. Așadar, Khusraw îi trimise pe cei care erau închiși în închisorile lui, însumînd 800 de oameni.
>
> Îl puse la comanda lor pe Wahriz care avea o vîrstă înaintată și provenea dintr-o familie foarte bună. S-au îmbarcat pe opt corăbii, două s-au scufundat, așa că numai șase au ajuns la țărmul Adenului... (Ibn Ishaq, 1955, p. 31-32).

În ciuda pierderilor de pe drum, expediția persană a găsit ajutor local pentru Ma'di-karib și l-a înlăturat pe Masruq (575 d. Chr.). Vahriz s-a întors în Irak cu mult aur, însă înainte de a pleca, i-a lăsat noului său supus instrucțiuni referitoare la responsabilitățile sale de a percepe taxe și a trimite șahului cîștigurile, aceasta fiind și practica urmată în Hijaz.[39]

Domnia lui Ma'di-karib dură numai doi ani, pentru că în a. 577 el a fost asasinat de o conspirație abisiniană. Khusraw a trebuit să-l trimită din nou pe Vahriz, de data aceasta cu 4000 soldați persani.

> Cînd auzi acestea (revolta împotriva supusului său himyarit), regele persan l-a trimis pe Wahriz cu 4000 persani, ordonîndu-le să omoare orice abisinian, copil abisinian sau femeie arabă, importantă sau nu, și să nu lase în viață nici un om cu părul creț și țepos. Wahriz ajunse și îndeplini instrucțiunile la timp, apoi i-a scris regelui pentru a-l informa. Regele i-a conferit autoritate de vicerege și a domnit sub Khusraw pînă cînd a murit (Ibid., 1955, p. 34).

După acest masacru sîngeros asupra abisinienilor, Vahriz a rămas în Yemen ca regent al șahului și colector al taxelor[40]. Ce a urmat după asta este greu de spus. Tabari spune că fiul și nepotul lui Vahriz au domnit în Yemen în numele șahului. Însă cel puțin unul dintre ei era numit *marzban*, ceea ce l-a făcut să creadă pe un învățat că Yemenul era organizat ca o provincie de frontieră a Imperiului Sasanid, guvernat de un posibil guvernator militar de origine persană.[41]

Aceste evenimente au avut loc pe la sfîrșitul anilor 570, în timpul primelor zile ale lui Mahomed la Mecca, dacă acceptăm data tradițională legată de

---

[38] Tabari, 1879, p. 223, nota 2; Pigulevskaya, 1969, p. 270-271.

[39] Tabari, 1879, p. 226-227.

[40] Tabari, 1879, p. 236-237; Pigulevskaya, 1969, p. 270-271.

[41] Tabari, 1879, p. 237; 263-264; 349-351; Christensen, 1944, p. 373, nota 5. Referitor la *marzban*, vezi Pigulevskaya, 1969, p. 271.

naşterea Profetului, în „Anul Elefantului". Nu are prea mare importanţă dacă ocupaţia persană a Yemenului a avut loc exact înainte sau după naşterea lui Mahomed. Rezultatele au fost aceleaşi. Şahul Iranului controla acum nu numai drumurile comerciale spre Orientul Îndepărtat, dar şi sursele principale de mirodenii ale Orientului Mijlociu, fosta „Binecuvîntata Arabie" din Yemen. Ocuparea celei mai bogate părţi a Arabiei trebuie să fi adus bunăstare sasanizilor, dar nu există dovezi în acest sens. Ceea ce ne arată dovezile existente este că după prima decadă a secolului al VI-lea, Arabia de Sud se găsea într-o stare de dezordine politică, socială şi economică. Agricultura sa era o ruină[42], iar celelalte triburi arabe, care i se alăturaseră în trecut, au preferat să renunţe la viaţa sedentară pentru a se întoarce la traiul nomad din stepă. Pe la mijlocul secolului al VI-lea Arabia era, aşa cum i s-a spus, în plin proces de „*beduinizare a Arabiei*".[43]

NAŞTEREA LUI MAHOMED IBN ABDULLAH

> Poveştile populare spun (dar numai Dumnezeu poate şti adevărul) că Amina, adică fiica lui Wahb şi totodată mama Apostolului lui Dumnezeu, obişnuia să spună, pe cînd era însărcinată cu Apostolul lui Dumnezeu, că o voce i-a zis: „Eşti însărcinată cu Domnul acestui popor, iar cînd se va naşte să spui următoarele: „Îl voi da în grija Aceluia pentru a-l proteja de pericolul produs de oricare răuvoitor; şi îl voi numi Mahomed". Pe cînd era însărcinată, văzu o lumină venind spre ea, în care a putut zări castelele din Bostra în Siria. La scurt timp după asta Abdullah, tatăl Apostolului, muri, în timp ce mama sa era încă însărcinată.

În acest mod, tatăl lui Mahomed, adică acelaşi Abdullah, iese rapid din istorie fiind aproape sacrificat de către propriul tată, Abd al-Muttalib.

> Apostolul s-a născut într-o zi de luni, în ziua 12 din Primul Rabi', în Anul Elefantului.... Se spune că s-ar fi născut în casa cunoscută ca fiind a lui Abu Yusuf şi se mai spune că Apostolul i-a dat-o lui Aqil ibn Abi Talib, care a păstrat-o pînă la moartea sa. Fiul său i-a vîndut-o lui Mahomed ibn Yusuf, fratele lui al-Hajjaj, care a integrat-o în casa pe care a construit-o el însuşi. Mai

---

[42] În sursele contemporane, Hadramawt, adică inima ţinutului sudic al mirodeniilor, şi-a pierdut titlul de „ţinutul purtător de *libanos*" şi acest titlu onorific a fost acum transferat în Africa de Est; Smith, 1954, p. 426.

[43] Caskel, 1954, p. 40, a tras concluzia inevitabilă: „Ca urmare a abandonării şi colapsului graniţelor statelor, drumurile caravanelor, şi o dată cu ele, aşezările din interior începură să fie părăsite. Sărăcirea lumii antice a fost un factor care a contribuit la aceasta. Să nu ne amăgim. Comerţul pe care îl desfăşurau qurayshiţii, oarecum mai tîrziu – o caravană pe an spre nord şi una spre sud şi un anumit comerţ cu Abisinia – nu poate fi numit comerţ internaţional." Şi mai cu seamă, în nici un caz, după cum am văzut, dacă este vorba despre acea „caravană de vară şi de iarnă".

tîrziu Khayzuran a separat-o din nou, transformînd-o în moschee[44] (Ibn Ishaq, 1955, p. 69-70).

Această cronologie pare a fi mai de încredere decît toate informațiile pe care le avem despre viața Profetului. Pentru început menționăm faptul că nu toate sursele consideră ca an al nașterii așa-numitul „An al Elefantului".[45] Mahomed, asemenea celorlalți contemporani ai săi, precum și oamenilor care au trăit multe secole după aceea, nu prea cunoștea sau știa prea puține despre anul în care s-a născut și, în consecință, nu știa cu exactitate vîrsta pe care a avut-o la moartea sa. Majoritatea surselor consideră că avea în jur de 60-65 de ani cînd a murit, o vîrstă destul de avansată pentru cultura respectivă și în dezacord cu impresia lăsată de izvoare referitor la vitalitatea sa și la moartea sa neașteptată.[46]

Așa cum reiese, aflarea vîrstei lui Mahomed nu ține de memoria adepților săi, care de altfel nici nu aveau cum să o știe, ci de un *calcul* bazat pe alte considerente. Iată doar un singur exemplu:

> Poporul qurayshit calcula (timpul), înaintea (începutului) erei Profetului, din timpul Elefantului. Între Elefant și Războaiele Păcătoase, aceștia numărau patruzeci de ani. Între Războaiele Păcătoase și moartea lui Hisham ibn al-Mughira considerau șase ani. Între moartea lui Hisham și (re)construirea Kaabei considerau nouă ani. Între (re)construirea Kaabei și plecarea Profetului la Medina considerau cincisprezece ani; cinci ani (din acești cincisprezece) nu a avut loc nici o revelație. După care calcularea (cronologiei obișnuite) se făcea după cum urmează...[47] (Ibn Asakir, *Ta'rikh*, vol. 1, p. 28)[48].

Un element neistoric al acestui calcul era faptul că Profetul avea, probabil, vîrsta ideală de 40 de ani cînd a avut prima revelație,[49] iar altul, mai rar amintit, este că nu ajunsese încă la vîrsta responsabilităților cînd a participat, așa cum vom vedea, la Războaiele Păcătoase[50]. Calculele acestea au dus la

[44] Amintirea casei în care s-a născut Mahomed trece astfel cu toate legăturile intacte din vremea Profetului pînă la Ibn Ishaq și mai departe: Khayzuran era soția califului al-Mahdi și probabil și-a obținut proprietatea în timpul *Hajj*-ului său din anul 778 d.Hr. Vezi Tabari, *Analele*, vol. 1, p. 986; Al-Azraqi, 1858, p. 422; cf. relatarea lui Ibn Jubayr referitoare la vizita sa din secolul al XI-lea: *Călătorii*, vol. 5, p. 115; 167.

[45] La fel și *Viața* anonimă citată de Lammens, 1911, p. 212: „Profetul s-a născut chiar în acest an, cincizeci de zile sau două luni după plecarea Elefantului sau poate zece, cincisprezece sau chiar douăzeci de ani după aceasta..."; cf., Conrad, 1987, p. 234.

[46] Referitor la diferitele relatări legate de vîrsta lui Mahomed la moartea acestuia, vezi Tabari, *Analele*, vol. 1, p. 1834-1837.

[47] Referitor la modul în care s-au făcut calculele în general, vezi Lammens, 1910, p. 32.

[48] Citat de Kister, 1965c, p. 427; cf. Conrad, 1987, p. 238.

[49] Conrad 1987, p. 234 și cf. Coranul, 46:15.

[50] Landau-Tasseron, 1986, p. 45; Conrad, 1987, p. 438-439.

numeroase anomalii, cum ar fi: obligarea Khadijei să nască cei opt copii ai lui Mahomed după ce aceasta trecuse de vîrsta de 40 de ani.[51]

Mai tîrziu, sursele par să recunoască tacit inexactitatea oricăror referiri cronologice legate de viaţa Profetului la Mecca. Asemenea nouă, acestea par să-şi fi dat seama că fundalul istoric este mai sigur începînd cu plecarea lui Mahomed la Medina;[52] în orice caz aceea a fost data aleasă pentru începerea erei calendaristice musulmane.[53]

Ne reîntoarcem la povestea pe larg acceptată a lui Ibn Ishaq, referitoare la primii ani din viaţa lui Mahomed, ceea ce a fost numit *Evanghelia copilăriei islamului*[54], care abundă, după cum se pare, în miracole şi presentimente legate de viitor, aşa cum se poate vedea şi în paginile de început din Matei şi Luca:

> Salih ibn Ibrahim... zise că oamenii din tribul său au spus că Hassan ibn Thabit a zis: „Eram un băiat măricel cam de 7-8 ani şi înţelegeam tot ce se vorbea în jurul meu, cînd am auzit un evreu strigînd cît putea de tare din vîrful unei fortăreţe în Yathrib [adică, Medina]: „Ei, voi evrei", pînă cînd aceştia s-au strîns şi i-au strigat: „Ce s-a întîmplat?" Acesta le răspunse: „În noaptea aceasta s-a născut o stea sub care se va naşte Ahmad..."
>
> După naşterea lui, mama sa trimise vorbă bunicului său, Abd al-Muttalib [tatăl lui Mahomed murise mai înainte de a se naşte fiul său], că a născut un băiat şi l-a invitat pe acesta să-l vadă pe micuţ. Cînd acesta veni, femeia îi spuse ce văzuse, ceea ce i se spusese şi cum i s-a poruncit să-l cheme. Se spune că Abd al-Muttalib l-ar fi dus în faţa lui Hubal în mijlocul Kaabei, unde se rugă, mulţumindu-i lui Allah pentru darul făcut. După care ieşi şi i-l dădu mamei sale, încercînd să-i găsească o doică (Ibn Ishaq, 1955, p. 69-70).

---

[51] Lammens, 1911, p. 242: „Căsătoria Khadijei şi legenda despre bogăţia ei din aceeaşi lucrare. Această femeie qurayshită putea să fi fost bunica lui Mahomed într-un ţinut unde existau bunici în vîrstă de 22 de ani... În lucrarea sa intitulată *Viaţa,* Ibn Ishaq ezită cu mare prudenţă cînd este vorba de a determina data căsătoriei sau vîrstele soţilor. Diferenţa de vîrstă în această privinţă se întinde între douăzeci şi douăzeci şi opt de ani."

[52] Lammens, 1911, p. 218-219: „În întreaga *Sira* numai o singură informaţie pare acceptabilă, cei zece ani care au trecut între Hijra şi moartea lui Mahomed... Profetul trebuie să fi murit la Medina în cea de-a treisprezecea zi a Primului Rabin, anul 11 de la Hijra = 8 iunie 632. Aceasta ar plasa sosirea sa în oraş în jurul anului 622 d.Hr.: 622 şi 632, două date demne de încrederea noastră, chiar dacă şi acestea sînt oarecum relative. Cît despre perioada anterioară, cea din Mecca, aceasta rămîne învăluită într-o întunecime de nepătruns." Vezi şi Conrad, 1987, p. 239: „Merită menţionat că încă din secolul al II-lea d.Hr., părerile cărturarilor asupra datei naşterii profetului înregistrează o arie de variaţie de optzeci şi cinci de ani. Plecînd de la aserţiunea că cronologia este esenţială pentru stabilizarea oricărei tradiţii de relatare a faptelor istorice, fie transmisă oral, fie în scris, se poate vedea din starea de lucruri că (biografiile profetului) încă din secolul al doilea se aflau într-o stare de fluctuaţie."

[53] Cf. Lammens, 1911, p. 238-239.

[54] *Ibid.*, p. 242; Fahd, 1983, p. 67; 71-72; cf. Wansbrough, 1978, p. 4.

S-a găsit o doică pentru noul născut, o anumită Halima din tribul Banu Sa'd ibn Bakr, iar această perioadă de alăptare din viața lui a constituit fundalul unor istorisiri extraordinare despre Mahomed.

Thawr ibn Yazid, [a aflat] de la un învățat care cred ca era Khalid ibn Ma'dan al-Kala'i, și mi-a spus că unii dintre tovarășii Apostolului l-au rugat să le povestească despre viața lui. Acesta le spuse: „Eu sînt ceea ce Avraam, tatăl meu, s-a rugat să fiu, și vestea bună pentru fratele meu Iisus. Cînd mama era însărcinată cu mine a văzut o lumină prin care i s-au arătat castelele din Siria. Am supt din laptele Banu Sa'd ibn Bakr și în timp ce eram cu un frate de-al meu în spatele corturilor păzind oile, doi bărbați în straie albe s-au apropiat de mine ținînd în mîini un vas cu zăpadă. După care m-au prins, mi-au deschis pieptul, mi-au smuls inima și au spintecat-o; apoi au scos o picătură neagră din ea și au aruncat-o; apoi mi-au spălat inima și pieptul cu zăpadă pînă cînd le-au curățat bine. Apoi unul i s-a adresat celuilalt: „Măsoară-l cu zece oameni de-ai lui". Așa au și făcut, iar eu i-am întrecut. Apoi m-au măsurat cu o sută și apoi cu o mie, iar eu i-am întrecut pe toți. El a spus: „Lasă-l în pace în numele Domnului, dacă l-ai măsura cu tot poporul său, tot îl va întrece."[55]

Apostolul Domnului obișnuia să spună: „Nu există profet care să nu fi mînat o turmă". Cînd au întrebat: „Și tu, Apostolul Domnului?" el le-a răspuns: „Da".

Apostolul Domnului obișnuia să le spună însoțitorilor săi: „Sînt cel mai arab dintre voi toți. Eu sînt qurayshit și am supt de la Banu Sa'd ibn Bakr". Unii cred, însă Dumnezeu știe adevărul, că atunci cînd doica l-a adus la Mecca, a fugit de ea în mulțime în timp ce ea îl ducea la ai săi. Aceasta l-a căutat, dar nu l-a găsit, atunci s-a dus la Abd al-Muttalib și i-a spus: „În seara aceasta l-am adus pe Mahomed, dar pe cînd mă aflam în partea de sus a Meccăi, el a fugit de lîngă mine și nu știu unde este". Atunci Abd al-Muttalib se duse la Kaaba să se roage lui Dumnezeu să-i redea băiatul. Se spune că Waraqa ibn Nawfal, precum și un alt qurayshit, l-au găsit și l-au adus la Abd al-Muttalib spunîndu-i: „L-am găsit pe fiul tău în părțile de sus ale Meccăi", Abd al-Muttalib îl luă și îl puse pe umeri în timp ce se duse să facă înconjurul Kaabei, încredințîndu-l protecției lui Dumnezeu și rugîndu-se pentru el; după aceasta îl trimise la mama sa Amina."

Un învățat mi-a spus că ceea ce a grăbit-o pe doică să-l înapoieze mamei sale, pe lîngă cele spuse mamei, a fost faptul că un număr de creștini abisinieni l-a văzut pe cînd aceasta îl aducea înapoi după ce fusese înțărcat. Aceștia l-au privit, au pus întrebări și l-au studiat cu atenție, după care i-au spus doicii: "Lasă-ne să luam acest copil și să-l ducem regelui nostru, în țara noastră, și va avea un mare viitor. Noi știm totul despre el." Persoana care mi-a povestit aceste lucruri credea că doica cu greu putu să-l mai ia de la ei (Ibn Ishaq, 1955, p. 72-73).

[55] Referitor la aceasta versiune a „Deschiderii pieptului lui Mahomed", vezi Capitolul 6.

CAPITOLUL 5

Zeii și sanctuarul

Musulmanii din primul și din cel de al doilea secol de după Hijra, privind înapoi spre epoca strămoșilor lor de dinainte de revelația Islamului, au etichetat-o ca *Era ignoranței* sau *Barbarismul* (*al-jahiliyya*). Ei au lansat despre ea propria lor versiune a „istoriei sacre“, care pur și simplu face aluzie la Coran, astfel vechile tradiții religioase de la Mecca fiind în mare măsură rescrise, reprezentate deformat sau chiar uitate, în lumina unei noi revelații care a anulat credințele și practicile unei epoci anterioare. Aceste credințe și practici au fost oricum un mediu care, dacă nu a produs islamul, a stat cel puțin mărturie nașterii sale; și astfel încercarea de a-l reconstrui nu este nimic altceva decît furnizarea contextului din care provin Mahomed și Domnul Coranului.

ZEII ȘI CULTUL LOR LA MECCA

Locuitorii din Mecca și vecinii lor din Hijaz proslăveau modul în care trăiau; mica populație stabilă își venera zeii în sanctuare stabile, aflate în orașe și în oaze, în timp ce beduinii se rugau în trecere asemenea vechilor israeliți care, trecînd Sinaiul, își purtau zeii cu ei[1]. Obiectele venerate erau, în general, pietre, arbori ori corpuri cerești[2] sau, mai degrabă, se credea că zeii se găsesc în ele sau că sînt reprezentări probabile ale zeilor. Aproape sigur este faptul că, în perioadele mai recente, fostelor pietre sacre arabe, într-un număr din ce în ce mai mare, a început să li se dea conturul unor forme umane, mai brut sau mai prelucrat, și că în zilele lui Mahomed multe dintre ele aveau nume distincte și personalitate. Expertul în acest subiect, Hisham ibn al-Kalbi (m. 819), descrie cum ar fi putut arăta una dintre ele, aceasta prin autoritatea tatălui său învățat, care pune întrebarea în următorul pasaj:

> L-am întrebat pe Malik ibn Haritha: „Descrie-mi (zeul) Wadd în așa fel încît să-mi pară că se află în fața mea.“
> Malik a răspuns: „Era statuia unui om imens, la fel de înalt ca cea mai înaltă făptură umană, acoperit cu două mantii, îmbrăcat cu una și învelit cu a doua, purtînd o

[1] Lammens, 1926.

[2] Potrivit povestirii din Coran, aceasta a fost forma de păgînism de la care a fost convertit Avraam spre venerarea Singurului Dumnezeu Adevărat: Coran, 6:74-79.

sabie la brîu și un arc pe umăr, ținînd într-o mînă o suliță la care era atașat un steag și în cealaltă o tolbă plină cu săgeți" (Ibn al-Kalbi, *Cartea Idolilor*, p. 56 = Ibn al-Kalbi, 1952, p. 49).

Indiferent ce cred adepții despre ele, culturile arabice erau extrem de flexibile, zeitățile împărțindu-și frecvent caracteristicile sau fiind armonizate în familii, sau trecînd ba în posesia unui trib, ba în a altuia. Există o noțiune tribală distinctă în modul în care arabii venerau zeii. Pe baza dovezilor din Arabia de Sud, cu care tradiția arabă are unele tangențe, fiecare trib sau grupare de triburi avea un patron divin al cărui cult dădea grupului un focar de solidaritate. În practică, aceasta arăta direct ceea ce s-a întîmplat la Mecca, fiecare dintre „zeitățile federale" era „domnul" unui sanctuar care servea ca centru al cultului pentru federație. Beduinii intrau în orașe pentru a se ruga zeilor de acolo, la sanctuarele stabile (*masajid*) – același cuvînt pe care musulmanii îl vor folosi pentru locurile lor de rugăciune. Motivul ar fi putut fi în primul rînd cel comercial, deoarece tîrgurile erau o componentă consistentă a unor asemenea sanctuare urbane. Fără îndoială, funcționa o politică conștientă: prin mutarea unei efigii populare într-un altar urban se urmărea ca veneratorii ei să o urmeze, în cele din urmă, – cultul determină obiectele de cult – dacă puteau fi garantate cîteva condiții minime. Cea mai importantă dintre ele era securitatea, iar soluția pentru obținerea ei a fost cea uzuală, a „armistițiului Domnului", luni sacre în care mîinile și armele erau reținute prin poruncă divină. Cu o asemenea securitate asigurată, triburile se strîngeau, rugîndu-se și făcînd comerț, iar apoi se reîntorceau la celălalt mod de viață, cel obișnuit.

Cînd urmează să vorbească despre aceste probleme ale religiei preislamice din Hijaz, toate sursele noastre sînt autori musulmani tîrzii și, evident, acest lucru este important pentru ele, deoarece Mahomed fie a preluat, fie a adaptat la islam cîteva din practicile de cult din Mecca zilelor lui, pentru a menține cumva o legătură neîntreruptă cu trecutul lui Avraam și astfel să-și manifeste autenticitatea.

Printre aceste practici religioase (ale arabilor) erau cîteva care veneau din timpurile lui Avraam și Ismael, cum ar fi venerarea Casei și înconjurarea ei, *Hajj*, *'umra* [sau pelerinajele mai mici], „oprirea" pe Arafat și Muzdalifa, sacrificarea cămilelor femele și ridicarea vocii (*tahlil*) (la aclamarea Domnului) în *Hajj* și *'umra*, dar în ultimele ei au introdus lucruri care nu le-au aparținut.

Ibn al-Kalbi furnizează un exemplu despre o asemenea inovație „neortodoxă", o „aclamare" preislamică (*talbiyya*): „Sîntem aici! (*labbayka*), O, Doamne! Sîntem aici! Sîntem aici! Tu nu ai însoțitor, salvează-l pe cel care este al tău; tu ai putere asupra lui și asupra a tot ce are."

Ibn al-Kalbi pune imediat în practică propria sa terminologie islamică: „Astfel, ei declară unitatea Sa [adică, a lui Allah] prin *talbiyya* şi în acelaşi timp asociază zeii lor cu El, lăsîndu-şi treburile lor [adică, ale zeilor lor] în mîinile Lui..."(Ibn al-Kalbi, *Cartea idolilor*, p. 6-7 = Ibn al-Kalbi, 1952, p. 4-5).

Allah şi tovarăşii săi

În abundenţa de idoli din acest panteon al Arabiei de vest, unul iese în evidenţă ca zeu suprem al Meccăi. Cultul zeităţii denumite simplu *zeul* (*Allah* < *al-ilah*) a fost cunoscut pînă în Siria şi nordul Arabiei[3] şi era de importanţă majoră la Mecca, unde clădirea denumită Kaaba era indiscutabil casa sa. Întradevăr, mărturisirea musulmană a credinţei, „nu există *ilah* exceptînd *al-ilah*", demonstrează această afirmaţie: qurayshiţii au fost chemaţi să repudieze existenţa tuturor celorlalţi zei exceptîndu-l pe acesta. Pare aproape sigur că Allah nu era pur şi simplu un zeu din Mecca, dar era în mare măsură privit ca „marele zeu", şeful şi capul întregului panteon din Mecca, acesta fiind rezultatul, cum a mai fost discutat, fie al unei evoluţii naturale spre henoteism, fie al influenţelor tot mai crescînde ale creştinilor şi evreilor în peninsulă[4]. Cea mai evidentă dovadă că ultima a dat rezultate este faptul că din toţi zeii din Mecca, Allah era singurul nereprezentat de un idol.

Cum îl vedeau păgînii meccani pe zeul lor Allah? Coranul explică direct şi de la prima vedere:

> „Dacă îi întrebi [adică pe qurayshiţii păgîni] cine a făcut cerul şi pămîntul şi a luat în stăpînire soarele şi luna, zic ei: „Dumnezeu!" Deci, cum pot minţi? Dumnezeu îngrijeşte pe cine voieşte cu prisosinţă şi cu măsură. Dumnezeu doar ştie toate lucrurile. Şi dacă-i întrebi cine trimite apă din cer şi învie cu ea pămîntul după moartea sa, zic ei: „Dumnezeu!" Spune: „Mărire lui Dumnezeu!" Însă cei mai mulţi nu pricep." (Coranul 29: 61, 63)
>
> „Şi dacă-i întrebi cine i-a făcut pe ei, zic ei: „Dumnezeu!'" (Coranul 43:87)
>
> Spune: Cine este cel ce te sprijină din cer şi de pe pămînt? Sau cine este cel care are putere asupra auzului şi văzului? Şi cine este cel ce scoate viaţa din moarte şi moartea din viaţă? Şi cine este cel care conduce şi potriveşte toate treburile? Toţi vor şti uşor răspunsul: „Dumnezeu" (probabil din Coran, sura nu este indicată).

Dar Allah nu este singur în rugăciunile meccanilor, după cum aflăm în curînd:

„Spune: Ce credeţi? Aceea ce chemaţi voi afară de Dumnezeu, poate să depărteze răul Său, dacă-mi vorbeşte Dumnezeu un rău? Sau dacă El voieşte

---

[3] Wellhausen, 1897, p. 217-224.

[4] Henninger, 1959, p. 12.

să fie îndurat față de mine, pot ei să-i împiedice îndurarea Sa?'" (Coranul, 39:39).

În acest ultim verset relația „marelui zeu" este aproape vizibilă. Pe de o parte, există Allah, creatorul, sprijinitorul și conducătorul universului, și pe de alta sînt ceilalți, armata zeităților mărunte – printre ele și fiicele lui Allah – care intervin pe lîngă stăpînul zeilor.

Cel mai puternic dintre idolii cu care Allah împărțea sanctuarul de la Mecca era, indubitabil, renumitul zeu arab Hubal. Cum a ajuns el să se afle în Mecca este explicat de istoricul Meccan al-Azraqi. Se spune că Avraam săpase un puț în interiorul Kaabei, acesta fiind locul în care Khuza'i Amr ibn Luhayy a înălțat idolul lui Hubal:

> Amr ibn Luhayy a adus cu el (la Mecca) din ținutul Hit al Mesopotamiei un idol denumit Hubal[5], care a fost unul dintre cei mai mari idoli qurayshiți. El l-a înălțat lîngă fîntînă, în interiorul Kaabei, și a ordonat poporului să-l proslăvească. Astfel, dacă un om se reîntorcea dintr-o călătorie, el trebuia mai întîi să îl viziteze pe idol și să dea ocol Casei înainte de a se duce la familia sa, și trebuia să-și radă părul înaintea lui.
>
> Hubal este idolul în fața căruia Abu Sufyan[6] a spus în ziua (bătăliei de la) Uhud: „Înalță-te, o, Hubal!", adică, „manifestă-ți puterile religioase", în timp ce Profetul a zis: „Înalță-te, o, Tu cel Unic!". Numele fîntînii din Kaaba era al-Akhsaf; arabii obișnuiau să o numească al-Akhshaf... (al Azraqi, 1858, 73).

> Mahomed ibn Ishaq spunea că Hubal era (făcut) din perle de cornalină, avînd formă umană. Mîna dreaptă îi era desprinsă, iar qurayshiții i-au refăcut-o din aur. Avea o boltă pentru sacrificii și acolo se aruncau șapte săgeți (pentru probleme legate de) o persoană moartă, virginitate și mariaj. Ofranda lui erau o sută de cămile. Avea un custode (*hajib*)[7] ... (*Ibid.*, p. 74).

Specialistul demn de încredere în antichități, Ibn al-Kalbi, furnizează cîteva detalii suplimentare despre tipul activităților care erau asociate cu Hubal, la Mecca:

---

[5] Alte surse spun că provenea din nordul Iordanului.

[6] Cel mai puternic dintre oponenții meccani ai lui Mahomed și o eventuală convertire la islamism.

[7] Fahd, 1968, p. 101: „Hubal, un înaintaș divinizat, ar fi una dintre cele mai vechi zeități ale urmașilor lui Ismael... Numele său apare în inscripții nabateene și thamudeene... În timpul transferului său din tabăra nomazilor în sanctuarul oamenilor sedentarizați, acesta a fost asimilat altor figuri ale panteonului semit... Cînd Amr ibn Luhayy i-a adus statuia..., el a adus doar o statuie (corneliană) a unui arcaș anonim, cu brațul drept rupt. A fost dificil pentru poporul lui Ismael să accepte să reprezinte divinitatea într-o formă umană, dar caravanierii meccani văzuseră, în timpul călătoriilor lor, fabricarea statuilor în orașele elenistice și ruinele templelor antice. Pentru a da sanctuarelor lor o înfățișare mai mult sau mai puțin conformă cu ceea ce văzuseră în țările învecinate, al căror progres trebuie să-i fi copleșit, ei au consimțit la așezarea de statui importate și la fabricarea de picturi." Referitor la picturile din Kaaba, vezi mai jos.

Qurayshiţii aveau cîţiva idoli, înăuntrul şi împrejurul Kaabei. Cel mai mare dintre aceştia era Hubal. Era făcut, aşa mi s-a spus, din agat roşu, în forma unui om cu mîna dreaptă desprinsă. Ajunsese în posesia qurayshiţilor în această condiţie şi, de aceea, ei i-au făcut o mînă din aur... Stătea în interiorul Kaabei şi în faţa lui se găseau şapte săgeţi divinatoare. Pe una din acestea era scris cuvîntul „pur", iar pe alta „străin". De fiecare dată cînd genealogia unui nou-născut era neclară, ei îi ofereau un sacrificiu lui Hubal, apoi scuturau săgeţile şi le aruncau. Dacă săgeţile arătau cuvîntul „pur", copilul era declarat legitim şi tribul trebuia să-l accepte. Dacă cumva săgeţile arătau „străin", copilul era declarat nelegitim, iar tribul trebuia să-l respingă. A treia săgeată avea legătură cu divinaţia privind moartea, iar a patra era pentru divinaţii legate de căsătorie. Scopul ultimelor trei săgeţi rămase nu a fost explicat. De fiecare dată cînd qurayshiţii nu erau de acord în legătură cu ceva sau îşi propuneau să plece într-o călătorie, ori începeau alte proiecte, ei trebuiau să meargă la Hubal şi să scuture săgeţile divinatorii în faţa sa. Indiferent de rezultatul obţinut, erau obligaţi să-l urmeze şi să-l execute întocmai (Ibn al-Kalbi, *Cartea idolilor*, p. 28-29 = Ibn al-Kalbi, 1952, p. 23-24).

În sfîrşit, printre picturile care decorau interiorul Kaabei în zilele preislamice, după cum spune Azraqi, exista una „a lui Avraam, asemenea unui om bătrîn." Dar, deoarece persoana din imagine era prezentată trăgînd la sorţi cu săgeţile, activitatea principală cu care era asociat Hubal[8] la Mecca ar fi sugerat mai degrabă ideea că însuşi Hubal este cel portretizat, suspiciune confirmată şi de faptul că, atunci cînd în cele din urmă Mahomed a preluat controlul sanctuarului, a permis păstrarea picturii lui Iisus, dar pe cea a lui „Avraam" a şters-o, cu comentariul sec: „ce treabă avea Avraam cu săgeţile?".[9]

Avea oare Hubal cel reprezentat ca „vechiul Avraam" vreo legătură cu „Casa străveche", cum era adesea numită Kaaba? Sau, pentru a pune întrebarea mai direct, era Hubal, mai degrabă decît Allah, „Domnul din Kaaba"[10]? Probabil nu, deoarece altfel Coranul, care nu face nici o menţiune privitoare la Hubal, cu siguranţă ar fi amintit disputa. Hubal era, conform tradiţiei arabe, un nou-venit atît în Mecca, cît şi în Kaaba, un intrus impus de ambiţiosul Amr ibn Luhayy şi simbolul tribal în jurul căruia qurayshiţii au încercat mai tîrziu să construiască o federaţie cu Kinana cei învecinaţi, a căror zeitate supremă era Hubal. Hubal a fost introdus în Kaaba, dar niciodată nu l-a suplinit pe Allah, a cărui casă a continuat să fie.

Celelalte zeităţi populare ale meccanilor şi ale vecinilor lor, aşa zisele fiice ale lui Allah, erau numite Manat, al-Lat şi al-Uzza, iar Ibn al-Kalbi care cunoaşte o bună parte a istoriei lor preislamice, spune: „Toţi arabii obişnuiau să

[8] Vezi Ibn Ishaq, 1955, p. 66-67 şi relatarea aceluiaşi autor asupra „legămîntului lui Abdullah", redată anterior.

[9] Al-Azraqi, 1858, p. 111.

[10] Cf. Fahd, 1968, p. 101-102.

o venereze [adică, pe Manat] și făceau sacrificii în fața ei, în special Aws și Khazraj, și tot așa făceau și locuitorii din Medina și Mecca, precum și vecinii lor care o venerau pe Manat, făcînd sacrificii în fața ei și aducîndu-i ofrandele lor...".

Adoratorii lui Manat participau de asemenea și la cultul meccan:

> Aws și Khazraj, ca toți ceilalți arabi aflați printre oamenii din Yathrib [Medina] și din alte locuri care își urmau modul de viață, erau obișnuiți să meargă în *Hajj* și să respecte „statul" în toate locurile de întîlnire, dar nu își rădeau capul. La sfîrșitul *Hajj*-ului, oricum, cînd se pregăteau să plece acasă, își marcau locul în care a stat Manat, își rădeau capetele și mai rămîneau acolo pentru o vreme (Ibn al-Kalbi, *Cartea idolilor* = Ibn al-Kalbi, 1952, p. 12-13).

Dacă Manat era zeița favorită a triburilor Aws și Khazraj din Medina, principalii adoratori din Hijaz ai zeiței al-Lat erau Thaqif din Ta'if, locul unde ea își avea principalul sanctuar.

> Al-Lat stătea în Ta'if și era mai recentă decît Manat. Era o piatră cubică în apropierea căreia un evreu obișnuia să-și prepare fiertura de orz. Custodia sa se afla în mîinile lui Banu Attab ibn Malik din Thaqif, care a construit un edificiu deasupra ei... Qurayshiții, ca de altfel toți arabii, erau obișnuiți să o venereze pe al-Lat. Obișnuiau să-și cheme copiii după numele ei, spunîndu-le Zayd al-Lat sau Taym al-Lat (Ibn al-Kalbi, *Cartea idolilor*, p.16 = Ibn al-Kalbi, 1952, p.15).

Dintre cele trei „fiice ale lui Allah", al-Uzza a fost cea mai recent sosită[11], dar se pare că era cea mai iubită de meccani – Ibn al-Kalbi numind-o „cel mai mare idol printre qurayshiți" – iar sanctuarul ei se afla în valea numită Hurad, nu prea departe, la est de Mecca, fiind completat cu un *Haram* și un altar de sacrificii[12]. Și exact cum cultul celorlalte două zeițe a înlesnit conexiunile politice dintre Meccani și vecinii lor, tot așa sanctuarul din Hurad al zeiței al-Uzza a fost locul unde qurayshiții și-au întărit legăturile cu Sulaym și cu alte triburi din ținuturile estice. Ibn al-Kalbi rezumă:

> Qurayshiții, ca și ceilalți arabi care locuiau la Mecca, nu au dat nici unui alt zeu ceva similar din venerația lor după cum au făcut-o pentru al-Uzza. Următoarea în ordine descrescîndă era al-Lat, iar apoi Manat. Al-Uzza, însă, a primit de la qurayshiți onoarea exclusivă a vizitelor și sacrificiilor. Aceasta, cred eu, s-a întîmplat datorită situării ei in vecinătate. Thaquif-ii, pe de altă parte, erau obișnuiți să ofere onoarea exclusivă lui al-Lat (a vizitelor și sacrificiilor) în același fel în care qurayshiții o ofereau lui al-Uzza, în timp ce Aws și Khazraj o favorizau astfel pe Manat. Cu toate acestea, cu toții o venerau pe al-Uzza (Ibn al-Kalbi, *Cartea idolilor*, p. 27 = Ibn al-Kalbi, 1952, p. 22-23).

---

[11] La fel și Ibn al-Kalbi, p. 11; cf. și Fahd, 1968, p. 163, referitor la absența numelui din inscripțiile semite.

[12] Ibn al-Kalbi, p. 15.

În ciuda faptului că principalele lor altare se aflau la nord şi la est de Mecca, al-Lat, al-Uzza şi Manat erau proslăvite de qurayshiţii din Mecca, şi înainte de „convertirea" sa, Mahomed însuşi s-a aflat printre cei ce se rugau lui al-Uzza[13]. După cum vom vedea mai jos, într-o perioadă întunecată a carierei sale, se pare că ar fi intenţionat să accepte cultul celor trei „fiice ale lui Allah" în Islam.

Al-Lat, al-Uzza şi Manat reprezintă un ordin al acelor zei şi zeiţe pe care qurayshiţii i-au „asociat" cu marele zeu Allah şi este posibil ca şi alte zeităţi de acelaşi rang din catalogul lui Ibn al-Kalbi să se fi bucurat de o relaţie similară cu Domnul din Kaaba. Dar lîngă şi sub aceste zeităţi, numite semitice, existau alte fiinţe supranaturale care, chiar dacă nu aveau un cult la Mecca, făceau cu siguranţă parte din peisajul religios de acolo. Coranul are o „angelologie" dezvoltată, în mare parte similară credinţelor evreieşti şi creştine, despre aceste fiinţe. Ele sînt, de exemplu, creaturile Domnului care îi servesc drept mesageri înaripaţi (15:8, 35:1), păzitori individuali ai oamenilor (13:11, 82:10-12) sau cîntăreţi ai laudelor Domnului în jurul tronului Său ceresc (40:7, 42:5). Gabriel şi Mihail sînt identificaţi după nume (2:97-98). Este greu de afirmat cîte din aceste noţiuni erau deja familiare qurayshiţilor şi cîte din ele au fost împrumutate. Dar cîteva probleme cu privire la subiectul îngerilor l-au separat pe Mahomed de compatrioţii săi. Într-adevăr, au existat confuzii între „fiicele lui Allah" şi îngeri (conform 21:26). De pildă, aceeaşi discuţie despre faptul că Domnul ar avea fiice este valabilă în ambele cazuri: „Deci, întreabă-i, dacă are Domnul tău fiice şi ei fii? Oare pe îngeri i-am făcut Noi femeieşti şi au fost ei martori?"(Coranul 37:149-150).

Şi în alt loc din Coran, qurayshiţii sînt aproape explicit acuzaţi de venerarea îngerilor, în formă de femei: „Şi ei îi fac femei pe îngerii care sînt servii celui îndurat. Oare au fost ei martori la facerea lor?" (Coranul 43:18).

Aproape de îngeri se aflau mai pămîntenii *jinni*, care erau „spirite învăţate să bîntuie locurile dezolante, prăfuite şi mai ales întunecoase ale deşertului"; şi deşi constituiau subiectul unei temeri considerabile, aceste spirite nu au fost în mod normal obiectele vreunui tip de cult asociat cu unul dintre zei. Ele sînt integraţi complet teologiei coranice – într-una din ocazii (72:1-19; 46:29-32) ele aud fără să vrea revelarea Coranului, cum au auzit mai înainte Torah, şi sînt convertite la Islam – dar, încă o dată, nu sînt decît nişte simple creaturi, precum a insistat şi Mahomed, pe lîngă qurayshiţii care le proslăveau: „Ele au făcut tovarăşi lui Dumnezeu duhurile, pe care el le-a făcut şi au minţit că el ar avea fii şi fiice, fără înţelepciune..." (Coranul 6:100).

---

[13] Ibn al-Kalbi, p. 19; Wellhausen, 1897, p. 30.

Cúlturile

Ca și semiții și etnicii lor arabi de pretutindeni din Orientul Apropiat, arabii din Hijaz utilizau sacrificiul ca primul mod de întărire și menținere a relației cu lumea divină. Coranul zice: „Și tuturor popoarelor le-am dat Noi o pravilă, ca să amintească numele lui Dumnezeu asupra vitelor, cu care i-am îngrijit." (Coranul 22:35) Aceasta se spune cu aprobare clară, dar versetele imediat anterioare sînt cu mult mai obscure, deși par să vorbească pe aceeași temă: „Așa. Și cine cinstește obiceiurile lui Dumnezeu, acela arată-l (sic!) cuvioșia inimii. Voi puteți să le întrebuințați pînă la un termen hotărît apoi însă este locul de junghiere la casa cea veche." (Coranul 22:33-34).

Apoi urmează instrucțiuni precise cu privire la binecuvîntarea și consumarea sacrificiului animal, reflectînd din nou ceea ce pare să fi fost practica obișnuită:

> „Și cămilele vi le-am orînduit Noi pentru obiceiurile lui Dumnezeu: aveți bine cu ele; amintiți numele lui Dumnezeu asupra lor cînd stau ele cu picioarele rînduite. Și dacă au căzut pe o latură, mîncați din ele și ospătați-l pe cel ce cere cu umilință și pe sărmanul cel rușinos. Așa vi le-am dat Noi vouă în stăpînire, ca să fiți mulțumitori" (*Ibid.*, 22:37).

Sacrificiul animalelor a dispărut din Haram în timpurile islamice, dar a continuat să fie practicat la Mina în timpul *Hajjului*. Principala dispoziție coranică cu privire la sacrificiu apare în Sura 108, care spune în cuprinsul ei: „Noi ți-am dat prisosință. Deci, roagă-te la Domnul tău și jertfește. Cel ce te urăște să fie fără copii".

În ciuda poruncii aproape fățișe care leagă rugăciunea de sacrificiu, al doilea verset mărește considerabil dezbaterile dintre comentatorii musulmani,[14] mai ales în direcția apariției sale într-o *sură* meccană și astfel în posibila poruncă a Profetului de a participa la un ritual păgîn, probabil conectat cu *Hajjul* și improbabil înainte de „islamizarea" Pelerinajului[15].

Arabii au cunoscut mai multe forme de sacrificiu. Sursele musulmane ne povestesc de animale oferite zeilor și păstrate în incintele sacre, fără a fi sacrificate, iar Coranul pare să se refere la practica ofrandelor constînd din animale în 5:106, ca parte a repertoriului păgîn de practici rituale: „Și nu Noi am împămîntenit (obiceiul) de a face o tăietură la cămilele femele sau de a le lăsa pe acestea slobode să pască, sau acela al sacrificărilor pentru fătare de pui

---

[14] Referitor la versetul de deschidere la fel de problematic, vezi Capitolul 6, nota 7.

[15] Vezi Birkeland, 1956, p. 76-78, care remarcă (p. 85-86): „Deci, este de notorietate faptul că Coranul conține cel puțin o *sura* de *dinainte* ca Mahomed să fi abandonat practicarea ritualurilor religioase obișnuite în Mecca."

gemeni, sau acela al slobozirii cămilelor masculi (scutite de muncă)?“ (Coranul 5:106)

Ibn al-Kalbi comentează de asemenea practica păstrării pentru un zeu nu numai a animalelor vii, ci şi a altor produse:

> Khawlan-ii aveau în ţinutul Khawlan un idol numit Amm-Anas. Ei obişnuiau să-I distribuie lui o parte a recoltei şi a animalelor pe care le aveau, iar altă parte lui Allah. Indiferent ce parte din ce i s-a dat lui Amm-Anas ajungea în partea păstrată lui Allah, ei o înapoiau idolului; în schimb, indiferent ce parte consacrată lui Allah ajungea în partea dată idolului, aceasta era lăsată idolului (Ibn al-Kalbi, *Book of Idols*, p. 44 = Ibn al-Kalbi, 1952, p. 37).

În afară de animalele sacrificate, zeilor se mai ofereau grîne şi lapte, arme capturate de la inamici, precum şi obiecte preţioase cum ar fi gazelele de aur păstrate în puţul tezaurului de la Kaaba.[16]

Fiecare credincios îşi oferea propria victimă şi, deşi în deşert animalele sacrificate puteau fi lăsate pur şi simplu acolo, cum adesea se obişnuia la Mina în timpurile islamice, în oraşe animalul era de obicei gătit şi mîncat ca parte a unui prînz comun, ceea ce era un obicei care a creat probleme musulmanilor, cum a creat mai devreme creştinilor. Printre lucrurile interzise credincioşilor Coranului este şi „ceea ce s-a sacrificat deasupra unei pietre (*nusub*)“ (5:4). Asemenea pietre (*ansab*) erau descrise ca „monstruoase“ şi ca „lucrul lui Satan“ (5:93). Acestea erau obiecte familiare, deja cunoscute din povestea stîlpului de piatră al lui Iacob din Geneza (35:14). Pietrele asupra cărora s-a scurs sîngele unui sacrificiu erau pe larg utilizate de vechii arabi, nu numai în scopul în care se foloseau aici, în vecinătatea Kaabei, dar chiar şi ca pietre de mormînt sau pentru a marca incintele sacre.[17] Şi deoarece odată cu venirea islamului utilizarea lor constituia o formă de idolatrie, credincioşii nu trebuiau să atingă mîncarea de ele.

Chemarea lui Dumnezeu

Există puţine referinţe, sau chiar nici una, cu privire la practica rugăciunii liturgice oficiale din perioada păgînismului meccan şi în nici un caz în sensul ei islamic ulterior. Am văzut deja o doxologie aproape fără îndoială păgînă în *talbiyya*, iar în povestea tentativei lui Mahomed de a permite cultul lui al-Lat, al-Uzza şi Manat pare să existe alta. Se spune că ar fi zis despre zeiţe: „Acestea sînt cocori ce zboară în înalturi; întru mijlocirea lor trebuie să nădăjduim.“[18] Ce se poate înţelege exact prin *cocori ce zboară în înalturi*? Sursele musul-

---

[16] Henninger, 1959, p. 12-13; Watt, 1988.

[17] Wellhausen, 1897, p. 101 ff.; Goldziher, 1889/1967, p. 211; Fahd, 1968, p. 26.

[18] Tabari, *Analele*, vol. 1, p. 1192; referitor la acest incident, vezi Capitolul 6.

mane, asemenea nouă, sînt nesigure în ceea ce înseamnă *gharaniq*, dar ceea ce știau era că acest refren – „Al-Lat și al-Uzza și Manat, a treia, cealaltă[19]; într-adevăr acestea sînt *gharaniq* înălțați (sau semeți, *'ula*); să speram în mijlocirea lor“ – era cîntat de qurayshiți în timp ce înconjurau Kaaba[20]. Probabil, sîntem cît mai aproape cu putință de o formulă de rugăciune a qurayshiților, oferită lui Allah – în mod clar, nu zeițelor în discuție – de către credincioșii care mergeau în procesiune liturgică împrejurul Casei Sale Sfinte.

Lăsînd la o parte aceste indicații, trebuie să strîngem dovada unei slujbe păgîne cît mai bine cu putință, care provine în mare măsură, într-un mod nedefinit, din Coran, care este, desigur, derivat din venerațiile păgîne ale zeilor și din rugăciunile (*salat*) qurayshiților din Sfînta Casă, descrise ca „nimic altceva decît fluierături și bătăi din palme“ (8:35). Cuvîntul folosit în acest verset, *salat*, este același ca cel implicat de musulmani în propriile rugăciuni canonice[21], dar există un cuvînt arab mai autentic, *du'a*, o „chemare (a Domnului)“, o „invocare“, iar un verset al Coranului pare adresat musulmanilor pentru a-i reasigura de eficacitatea propriei lor practici a „chemării“: „Dacă te întreabă servii Mei despre Mine, atunci Eu sînt aproape; ascult ruga celui ce se roagă, dacă se roagă; (*da'wat al-da'i idha da'ani*) dar și ei trebuie să asculte de Mine și să creadă în Mine; poate vor umbla întru dreptate.“ (Coranul 2:182)

În zilele preislamice „Chemarea“ era o rugăciune personală, de implorare, adresată diverșilor idoli proslăviți de arabi. Toate în van, Coranul afirmă: idolii nu pot nici auzi, nici răspunde:

> „Lui i se cuvine rugăciunea (*du' a*) după drept, și aceia pe care îi cheamă ei afară de El nu le răspund nimic; doar că sînt ca și acela care întinde mîinile sale spre apă, ca să ajungă gura sa, deși nu-l ajunge. Rugăciunea necredincioșilor este numai în rătăcire.“ (Coranul 13: 15)

> „Ei cheamă afară de Dumnezeu pe cineva, care nu-i poate, nici strica, nici ajuta. Aceasta este o rătăcire adîncă“. (*Ibid.*, 22:12).

Conținutul exact al unor asemenea rugăciuni păgîne nu s-a păstrat, deși nu este dificil de reconstruit, în special în lumina numeroaselor însemnări rupestre pe care Thamud și alți beduini le-au lăsat încrustate pe pietre de-a lungul stepei. Ele poartă numele zeului, numele celui care imploră și o formulă de implorare, o cerere de ajutor, de însănătoșire sau de prosperitate.[22]

---

[19] Fahd, 1968, p. 89.

[20] Ibn al-Kalbi, 12.

[21] *Salat* este aproape cu siguranță un cuvînt împrumutat din limba aramaico-siriană și preluat ca atare din uzul evreiesc sau creștin. Cf. Jeffery, 1938, p. 198-199 și Coranului 22:40, citat mai tîrziu, unde cuvîntul *salawat* este folosit pentru a desemna sinagogile.

[22] Ryckmans, 1951, p. 20 ff.

Însemnările thamude şi safaitice indică faptul că veneratorii îşi puteau invoca zeul oriunde doreau, dar există o altă dovadă care sugerează că cel puţin în anumite circumstanţe existau locuri speciale pentru rugăciune. Inscripţiile din sudul Arabiei se referă la construcţia sau reconstrucţia unor locuri denumite „locuri de îngenunchere" (*mdhqn*)[23], ceea ce trebuie înţeles ca o clădire de un anumit tip. Acest cuvînt este aproape paralel cu termenul propriu Coranului, *masjid*, ceea ce înseamnă „loc de îngenunchere". Acest sanctuar preislamic este de asemenea o clădire. Termenul este utilizat cu referire la Kaaba (22:25: „sanctuarul sacru", *al-masjid al-haram*), iar în altă parte este asociat (la plural) cu alte clădiri sacre: „Şi de nu i-ar opri Dumnezeu pe oameni, pe unii prin alţii, ar fi acum dărîmate mănăstiri, biserici, case de rugăciuni, şi temple (*masajid*), în care se aminteşte numele lui Dumnezeu adeseori." (*ibid.*, 22: 41).

Există semne care arată că pe lîngă implorările spontane, arabii păgîni s-au rugat de asemenea la ore fixe. Qurayshiţii şi alţi arabi se pare că se rugau la răsăritul şi la apusul soarelui. Beduinii au fost vestiţi pentru rugăciunile lor din zori, iar cîteva dintre ritualurile lor de *Hajj* – sacrificiile de la Mina, plecările de la Muzdalifa la Mina şi de la Arafat la Muzdalifa – iniţial aveau loc fie la răsărit, fie la apus, iar Mahomed a făcut eforturi deosebite pentru a-şi rupe propriile practici rituale de aceste ore precise tocmai pentru a scoate în evidenţă respingerea cultului păgîn. [24]

PELERINAJUL ÎNAINTEA ISLAMULUI

Cel mai cunoscut ritual preislamic, preluat şi de islam, a fost cel de *Hajj* sau pelerinajul, care nu era un singur act, ci un complex de ritualuri îmbinate într-o manieră pe care, din diverse motive, nu putem să o discernem uşor. Tradiţia musulmană ulterioară a „armonizat" versiunea islamică a complexului, identificînd fiecare element cu un incident din legenda lui Avraam, care a fost la rîndul ei îmbogăţită cu asociaţii care, de altfel, ar fi fost practici inexplicabile ale ritualului *Hajj*. După cum deja am văzut, ridicarea Kaabei este descrisă în Coran ca lucrarea lui Avraam şi Ismael (2:127), iar dovezile de circumstanţă sugerează că aceasta putea fi o credinţă comună, răspîndită printre qurayshiţii preislamici. Oricum, nu există nici o dovadă, coranică sau circumstanţială, că o asemenea revendicare a fost făcută de Mahomed ori că a fost acceptată de păgînii qurayshiţi pentru diversele ritualuri din *Hajj*. Aso-

---

[23] *Ibid.*, p. 34.

[24] Vezi dovezile menţionate în Rubin, 1987 şi cf. Coranului 20:130 şi 50:39-40: „Şi preamăreşte-l pe Dumnezeul tău înainte de răsăritul soarelui şi *înainte* de apusul acestuia..." (sublinierea a fost adăugată) şi tradiţiile profetice adunate într-o culegere canonică purtînd titlul „Nu căpăta obiceiul de a te ruga în timpul răsăritului şi asfinţitului soarelui".

cierile lor cu Avraam par a fi intrat în circulație cu mult după acceptarea *Hajjului*, ca un mod legitim și merituos al musulmanilor de a-l proslăvi pe Dumnezeu (Coranul 2:197; 3:97).

Lipsit de motivul avraamic, *Hajjul* Meccăi lui Mahomed se dezintegrează într-o obscură serie de acte ce nu sînt situate în Mecca, ci pe un munte numit Arafat, la unsprezece mile, în estul orașului. S-a susținut că *Hajjul* inițial nu a avut nimic de a face cu Mecca. Chiar și versiunea islamică a ritualului recunoaște acest lucru. Apogeul *Hajjului* musulman a fost și este „oprirea“ pe Arafat, urmată de o procesiune la Mina, unde se făcea un sacrificiu, după care pelerinii erau liberi să-și dezbrace veșmîntul ritual[25]. Mai mult, era știut de toată lumea că nu qurayshiții, dar cei din neamul sufa, iar mai tîrziu cei din neamul tamim, erau cei care organizau oficiile religioase, acordînd așa-zisa permisiune (*ijaza*) la Arafat și Mina[26]. Și nu numai că Mecca nu făcea parte din *Hajjul* original, dar, probabil, nici măcar nu s-a făcut comerț în oraș în legătură cu ritualurile sale specifice. În orice caz, aceasta pare să fie concluzia trasă din faptul că faimoasele „tîrguri ale pelerinilor“ – și Mecca nu s-a numărat niciodată printre ele – sînt asociate cu Arafat și Mina, iar qurayshiții par să nu joace un rol major în ele[27]. De aceea ritualul meccan a fost într-un fel adăugat complexului de la Arafat, probabil de însuși Mahomed, deoarece Coranul ridica problema dacă musulmanilor, dată fiind orientarea lor religioasă spre Mecca, care nu erau obișnuiți să lege comerțul de ritual, le era permisă indulgența de a face comerț ca în obiceiurile de *Hajj* de la Arafat și Mina.

În acest context a fost făcută publică revelația din Coran 2:194: „Nu greșiți dacă cereți un cîștig de la Domnul vostru.“ (Coranul 2:194), versete care lasă puțină îndoială că s-ar referi la sezonul pelerinajului. Cineva, mai apoi, a obiectat împotriva practicii de amestecare a comerțului cu ritualul pelerinajului, o practică pentru care Mahomed a anunțat permisiunea explicită a Domnului. Este evident că nu cunoaștem totul despre această obiecție[28], dar pare clar că, deși comerțul din pelerinajele anterioare fusese restricționat la „tîrguri“, Mecca, nefiind probabil unul din ele[29], după revelația acestui verset la Medina, Mecca a fost confirmată ca un centru comercial al pelerinilor, chiar dacă musulmanii nu au putut beneficia din plin de această

[25] Wellhausen, 1897, p. 79-84; Crone, 1987, p. 173.

[26] Ibn Ishaq, 1955, p. 49-50; cf. Wellhausen, 1897, p. 81 și obiecțiile din Kister, 1965a, p. 155.

[27] Kister, 1965a, p. 136, nota 1; 1980, p. 37-38; Crone, 1987, p. 176.

[28] Comentatorii nu erau siguri cine a ridicat obiecții față de amestecul comerțului cu pelerinajul – arabii preislamici sau musulmanii timpurii – dar opiniile cele mai agreate au fost acelea că cei din urmă; vezi Crone, 1987, p. 171 și nota 20.

[29] Dovezile sînt strînse la un loc în Crone, 1987, p. 170-174.

permisiune pînă după căderea Meccăi, nu cu mult timp înainte de moartea lui Mahomed[30].

Dacă *Hajjul* nu aparținea Meccăi, qurayshiții aveau propriile zile sfinte, festivalul de primăvară denumit *'umra* și celebrat în luna lui Rajab[31]. Sub islam și-a pierdut caracterul sezonier prin interdicția intercalării, iar cîteva dintre caracteristicile distinctive – sacrificiile sale, de exemplu[32] – au dispărut prin combinarea lui cu *Hajjul*[33], dar *'umra* din Rajab și-a păstrat bine identitatea specială, mai ales cea meccană, în vremurile islamice, după cum vom vedea mai încolo.

CREDINȚA ÎNTR-UN SINGUR DUMNEZEU ADEVĂRAT

Cu certitudine, Allah nu a fost nici o zeitate necunoscută, nici una neimportantă a qurayshiților în vremea în care Mahomed începea să predice credința în El, la Mecca. Ceea ce este aproape sigure că Allah avea ceea ce Coranul numește disprețuitor „asociați“, adică alți zei și zeițe cu care împărțea atît cultul, cît și sanctuarul. Un cîntec de procesiune al păgînilor din „Epoca Barbarismului“ era, după cum ni se spune: „Aici sînt! O, Allah, aici sînt; tu nu ai nici un însoțitor cu excepția unui asemenea însoțitor ce îl ai; tu îl stăpînești pe el și tot ceea ce este al lui“[34] Ultima clauză reflectă ceea ce deja am văzut ca o tendință de migrare spre henoteism, recunoașterea lui Allah ca „Mare Zeu“ al Meccăi, dar aceasta nu a fost suficient pentru musulmani, care au înlocuit-o în mod vădit cu propria versiune monoteistă: „Aici sînt, o, Allah, aici sînt; Tu nu ai nici un însoțitor; rugăciunea și milostivirea sînt ale Tale, și împărăția; Tu nu ai nici un însoțitor“.

Avraam

La prima vedere, pentru mărturisirea Coranului, predica lui Mahomed a introdus această nouă urgență monoteistă în cultul meccan: qurayshiții erau aspru înfierați pentru „însoțirea Domnului“ și din ceea ce de altfel știm despre

[30] Și aceasta a dus în cele din urmă la abandonarea și dispariția tîrgurilor de la Ukaz, Dhu al-Majaz și Majanna cărora, oricît de mare ar fi fost importanța lor comercială (și religioasă?) timpurie, nu li s-a atribuit nici un rol *ritualic* în versiunea musulmană a Hajj-ului; cf. al-Azraqi, 1858, p. 131 și Crone, 1987, p. 157, nota 49.

[31] Referitor la ritualurile de la Rajab, vezi Wellhausen, 1897, p. 74, 93; Gaudefroy-Demombynes, 1923, p. 192-194; Goitein, 1966, p. 92-93; Kister, 1971.

[32] Wellhausen, 1897, p. 94, 115-116.

[33] Cf. Coran, 2:158: „Deci, dacă *Hajj* sau *umra*' la Lăcaș ... (unde ambele ritualuri sînt folosite ca verbe) nu este „nici un păcat“ să faci un „ocol“ pe la Safa și Marwa, ritual identificat nu cu *Hajj*-ul preislamic, ci cu *umra*'.

[34] Al-Azraqi, 1858, p. 134; cf. Kister, 1980, p. 33-34.

Mecca lui Mahomed, acuzaţia nu era una injustă. Dar o privire mai atentă ne arată că lucrurile nu erau chiar atît de simple. În timp ce se mai afla încă la Mecca, Mahomed a început să invoce exemplul lui Avraam, patriarhul israelit care mai tîrziu va juca un rol crucial în propria sa identificare.[35]

După cum am văzut deja, Coranul atribuie construirea Kaabei lui Avraam și Ismael. Această pretenţie apare în Sura 2:127, o revelaţie avută la Medina și aproape de momentul primei rupturi a lui Mahomed de evreii de acolo. Avraam din perioada meccană a Profetului avea un profil oarecum diferit. A se urmări, de exemplu, ceea ce echivalează cu o dublare a rugăciunii lui Avraam din Sura 2, în 14:35[36] și în special 14:37-40:

> Doamne, eu am sălășluit o parte din urmașii mei într-o vale neroditoare lîngă casa Ta cea sfîntă. Doamne, de ar împlini ei rugăciunea (*salat*). De-i umple inimile oamenilor cu dragoste către aceasta și îngrijește-i cu roduri, poate vor fi mulţumitori...
>
> Mărire lui Dumnezeu, care mi-a dăruit în bătrîneţele mele pe Ismael și pe Isaac. Domnul meu doar aude rugăciunile.
>
> Doamne, fă ca eu și urmașii mei să împlinim rugăciunea (*salat*). Doamne, iartă-mi mie și credincioșilor și părinţilor mei în ziua socotirii (*du'a*) (Coranul 14: 40 42).

Dacă este adevărat, conform argumentaţiei făcute, că aceasta reprezintă legătura originală, meccană, a lui Avraam cu Mecca[37], este demn de notat faptul că ea nu conţine nici o referinţă la construirea Kaabei de către Avraam sau Ismael; într-adevăr, din 14:37 rezultă că Avraam și-a stabilit urmașii „la casa Ta sfîntă", o clădire deja existentă. Lui Ismael nu îi este dată nici o importanţă particulară, care aici (14:39) este legat de fratele său Isaac.

Versetul 14:39 este contradictoriu. Toate celelalte versete de rugăciune, dintre 35 și 41, încep cu formula arhaică „Domnul Nostru" sau „Domnul Meu" în timp ce 14:39 folosește ceea ce ulterior a devenit referinţa normală la Dumnezeu, adică „Allah". Acest punct nu valorează nimic datorită interpretării sale anterioare, Coranul părînd să-i recunoască pe Isaac și pe *Iacob* ca fii ai lui Avraam, ca în 19:50, o revelaţie meccană. Acest verset descrie opinia Domnului faţă de Avraam după respingerea păgînismului familiei sale de către acesta: „Și cînd s-a despărţit el [adică Avraam] de ei și de ceea la ce se închinau ei afară de Dumnezeu, îi dădurăm Noi pe Isaac și pe Iacob, și pe amîndoi îi făcurăm profeţi." (Coranul 19:50).

---

[35] Referitor la convingerea mai veche, acum discreditată, că aspectele „avraamice" din predicile lui Mahomed erau doar o consecinţă a confruntării sale cu evreii din Medina, vezi Beck, 1975 și Rubin, 1990, p. 99, nota 68.

[36] Beck, 1975, p. 116-122.

[37] *Ibid.*, p. 119.

Ismael este în fapt menţionat în aceeaşi *sură*, în versetele 55-56, urmîndu-l pe Moise şi aparent fără nici o legătură cu Avraam: „Şi adă-ţi aminte în cartea lui Ismael. El a fost credincios făgăduinţei sale şi a fost un trimis, un profet. Şi el a poruncit poporului său rugăciune şi milostenie şi a fost un serv plăcut Domnului." (Coranul 19:55-56).

Legătura imediată dintre Isaac şi Iacob cu Avraam şi separarea lui Ismael de cei trei nu este o apariţie izolată. Reapare din nou în liste în 6:84-86, 21:72-85, 38:45-48, unde Ismael este trecut, fără vreo notă sau importanţă particulară, într-o diversitate, dar nu întotdeauna aceeaşi, de profeţi. Concluzia nu pare să ne scape. Cît timp se afla la Mecca, Mahomed trăia cu impresia că Isaac şi Iacob au fost fiii lui Avraam, iar la un moment dat, probabil la Medina, a corectat genealogia (14:39) şi în final, din motive mai mult teologice şi polemice, a pus accent pe Ismael (2:125, 127).[38]

Întorcîndu-ne la Avraam, observăm că există dovezi puternice că el a jucat încă de la Mecca un rol important în autoperceperea lui Mahomed. În Sura 87:18-19, predica lui Mahomed despre Judecata de Apoi este imediat legată de „primele Scripturi, Scripturile lui Avraam şi Moise". Ca şi în 53:36, el pedepseşte un păgîn neconvins de mesajul său, cum că acesta nu ar fi cunoscut conţinutul Scripturilor lui Moise şi Avraam. Şi acestui duo îi este adăugat mai apoi Iisus în Sura meccană tîrzie 42:11: „El v-a orînduit credinţa pe care a poruncit-o lui Noe şi pe care ţi-am descoperit-o Noi ţie şi am poruncit-o lui Avraam şi lui Moise şi lui Isus..." (Coranul 42:11).

Şi tot la Mecca s-a stabilit legătura dintre *hanif*-ul lui Avraam[39] şi propria religie a lui Mahomed. Se spune că în aproape aceleaşi cuvinte cu care Avraam şi-a caracterizat credinţele 6:79, Mahomed răspunde celor ce se îndoiesc în Sura meccană 10:105: „Şi: «Ridică faţa ta spre lege cu credinţă dreaptă şi nu fi idolatru!»" (Coranul 10:105).

„Religia lui Avraam" nu era în acel moment un concept necunoscut la Mecca. După cum vom vedea, existau tradiţii cum că şi alte persoane din oraş aveau legături cu Avraam, legături centrate pe Kaaba, asemenea celei a lui Mahomed[40]. Era Mahomed conştient la Mecca de faptul că Avraam a construit Sfînta Casă? Nu există nici o dovadă în acest sens: Avraam şi-a aşezat urmaşii în Mecca, lîngă Kaaba, dar remarca din Coran conform căreia Av-

---

[38] *Ibid.*, p. 121-122; cf. şi Dagorn, 1981, p. 127-133.

[39] *Ibid.*, p. 124-126.

[40] Opinia generală era aceea că se ruga cu faţa spre Ierusalim înainte de a-şi schimba direcţia de rugăciune spre Kaaba la începuturile stabilirii lui în Medina (cf. Coran 2:142-144), dar există un curent persistent de relatări conform cărora el se ruga cu faţa spre Kaaba chiar înainte de a se fi rugat spre Ierusalim; vezi Rubin, 1990, p. 102 şi Capitolul 8.

raam și Ismael sînt posibilii constructori ai Casei nu a existat pînă ce Mahomed nu a ajuns la Medina.

Este adevărat că în „Epoca Barbarismului“ în interiorul clădirii se afla statuia lui Hubal, dar ritualul practicat acolo era cel aramaic de circumcizie[41] și în jurul Kaabei erau adunate multe alte asocieri avraamice, toate preislamice[42]. Este dificil de urmărit originea acestor asocieri și diferitele stadii de dezvoltare ale lor, dar există semne marcate pe tot parcursul. Era bine cunoscut faptul că arabii preislamici își circumcideau tinerii, dar nu în a opta zi ca evreii; și Iosif credea că știe de unde au luat aceștia obiceiul: arabii „erau circumciși după vîrsta de treisprezece ani, deoarece Ismael, fondatorul națiunii lor, care s-a născut din legătura lui Avraam cu o concubină (Hagar), a fost circumcis la aceeași vîrstă“[43]. Iosif a mai destăinuit ceva cititorilor săi neavizați: și anume că arabii erau descendenți ai biblicului Ismael și că ei au decăzut în diverse forme de idolatrie, din credința lor inițială, comună atît evreilor post Exod, cît și creștinilor[44]. De exemplu, acesta este modul în care istoricul ecleziast Sozomen din Gaza a explicat subiectul la mijlocul secolului al V-lea d.Hr. Autorul tocmai discutase despre „sarazini“, un nume comun al arabilor de dinainte și de după islam:

> Acest trib (al sarazinilor) își trage originea din Ismael, fiul lui Avraam, și mai aveau de asemenea următoarea denumire: anticii le spuneau ismaeliți după strămoșul lor. Pentru a evita acuzația de bastarzi și originea inferioară a mamei lui Ismael, își mai spuneau și „sarazini“ ca și cum ar fi descendenți ai soției lui Avraam, Sara. Avînd o asemenea ascendență, toți sînt circumciși ca evreii, nu mănîncă deloc carne de porc și se observă la aceștia multe din obiceiurile celor din urmă. Nu trebuie să se creadă despre ei că ar fi trăit în trecut în același mod, fie din cauza trecerii timpului, fie datorită legăturilor cu popoarele învecinate. Pentru că Moise a dat legile cu mult în urma lor și numai pentru acei cu care a fugit din Egipt. Acei care au trăit lîngă ismaeliți, rugîndu-se la demoni, aproape au distrus modul ancestral de viață al ismaeliților, singura normă după care trăiau și vechii evrei înainte de legislația mozaică și care se baza pe obiceiuri nescrise. Ismaeliții li s-au închinat, fără îndoială, acelorași demoni și i-au dăruit în mod special, și i-au slăvit în modul practicilor de cult ale vecinilor lor și astfel s-a demonstrat motivul pentru care ei și-au neglijat legile lor strămoșești. Trecerea lungă a timpului a cauzat uitarea unora din ele și învechirea altora.
>
> Mai tîrziu, cîțiva dintre ei, familiarizîndu-se cu evreii, au înțeles de unde se trag. Ei au revenit la strămoșii lor și au reluat obiceiurile și legea evreiască. Din acele

[41] Ibn Ishaq, 1955, p. 67; cf. Rubin, 1990, p. 103-104.

[42] Cf. Rubin, 1990, p. 104-106; Firestone, 1990, p. 143.

[43] Josephus, *Ant.1*, 12:2; referitor la circumcizia arabilor preislamici, vezi Wellhausen, 1897, p. 174-176.

[44] Jubilee, 20:11-13 (cf. Rubin, 1990, p. 106); Talmudul babilonian *Sanhedrin* 91a.

vremuri mulţi dintre ei încă trăiesc în mod evreiesc (Sozomen, *Istoria bisericii*, VI, 38, 1-13).

Astfel, Sozomen, scriind în Palestina sudică cu mai puţin de un secol şi jumătate înaintea lui Mahomed, ştia că arabii erau avraamiţi în ascendenţă şi că „mulţi dintre ei mai trăiesc în mod evreiesc". Nu este Hijaz-ul, dar este foarte aproape.

Cei care l-au găsit pe Dumnezeu

Accentuînd originea avraamică a islamului, Coranul îl numeşte pe Avraam *hanif*, un termen oarecum misterios[45], dar unul care este identificat contextual de Coran cu *musulman*, atunci cînd se referă la Avraam, şi care este, ca însuşi Avraam, distins explicit faţă de evrei şi creştini, pe de o parte, şi de idolatri sau „asociatori" (politeişti – cei care îi atribuiau tovarăşi lui Dumnezeu), pe de alta. Totul este rezumat într-un singur verset din Coran: „Avraam n-a fost nici iudeu, nici creştin, ci el a fost dreptcredincios, un moslem, şi n-a fost idolatru." (Coranul 3:60).

Iar faptul că lui Mahomed şi discipolilor săi li se cere să-l proslăvească pe Dumnezeu, se regăseşte în calea lui Avraam ca *hanif*:

> Şi ei zic: „Fiţi jidovi sau creştini, atunci sînteţi pe drumul cel drept!" Spune: „Ba nu! [Noi primim] legea lui Avraam, cel dreptcredincios, şi el nu era idolatru." (Coranul 2:129).
>
> Dumnezeu adevăr grăieşte: urmaţi credinţa lui Avraam, dreptcredinciosul, care nu era idolatru! (Coranul 3:95).
>
> Cine are credinţa cea mai frumoasă decît cel ce supune faţa sa lui Dumnezeu şi face urmînd credinţa lui Avraam cel dreptcredincios? Dumnezeu l-a primit pe Avraam ca prieten. (Coranul 4:124).

Învăţaţii musulmani au analizat cuvîntul *hanif* şi substantivul abstract *hanifiyya* în două sensuri: mai întîi, ca un sinonim al islamului istoric, religia revelată lui Mahomed şi practicată de musulmani; şi apoi, în sensul în care îl înţelege Coranul, ca o formă de monoteism „natural" al cărui practicant principal a fost Avraam, deşi nu singurul. Şi pe baza acestui ultim sens, tradiţia musulmană reamintea că asemenea monoteişti au existat în Mecca şi în împrejurimile ei încă dinaintea islamului, fără a se bucura de beneficiul revelaţiei.

> Într-o zi cînd qurayshiţii se strînseseră pentru o sărbătoare în care urmau să venereze şi să înconjoare idolul căruia îi oferiseră jertfe, aceasta fiind o sărbătoare care se

[45] Este, fără îndoială, un cuvînt de împrumut în arabă (Jeffery, 1938, p. 112-115), dar antecedentul său evident, pluralul sirian *hanpe*, este folosit de scriitorii creştini preislamici pentru a desemna „păgînii" sau „idolatrii", deci, în sensul opus celui invocat în Coran.

ținea anual, patru oameni s-au retras în secret și s-au înțeles să-și țină consiliul în termeni prietenești. Ei erau Waraqa ibn Nawfal... ibn Jahsh... Uthman ibn Huwarith... și Zaid ibn Amr... Ei erau de părere că poporul lor a corupt religia tatălui lor Avraam și că piatra în jurul căreia mergeau nu avea nici o importanță; ea nu putea nici să vadă, nici să audă, nici să rănească, nici să ajute. „Găsiți-vă o religie", spuneau ei; „pentru Dumnezeu nu aveți nici una". Astfel ei și-au urmat propriul drum, căutînd *hanifiyya*, adică religia lui Avraam.

Waraqa s-a atașat de creștinism și a studiat Scripturile pînă le-a stăpînit cu adevărat. Ubaydallah a continuat să caute pînă a venit islamul; apoi a migrat cu musulmanii în Abisinia, luîndu-și cu el soția care era musulmană, Umm Habiba, fiica lui Abu Sufyan. Cînd a ajuns acolo, a adoptat creștinismul, s-a îndepărtat de islam și a murit creștin în Abisinia... După moartea acestuia, Profetul s-a căsătorit cu soția sa Umm Habiba. Mahomed ibn Ali ibn Husayn mi-a povestit că Apostolul l-a trimis pe Amr ibn Umayya la Negus să o ceară de soție. El i-a dat o dotă, din partea Apostolului, de 400 de dinari...

Uthman ibn Huwarith s-a dus la împăratul Bizanțului și s-a creștinat. Acolo a primit o poziție înaltă.

Zayd ibn Amr a ales o cale cu totul diferită: nu a acceptat nici iudaismul, nici creștinismul. A abandonat religia poporului său și s-a ferit de idoli, de animale moarte, de sînge și lucruri oferite idolilor[46]. El a interzis uciderea fiicelor copile, spunînd că el se roagă Dumnezeului lui Avraam, și și-a mustrat deschis poporul pentru practicile sale (Ibn Ishaq, 1955, p. 98-99).

Aceasta, precum și alte povestiri similare despre monoteiștii arabi „naturali", nu au fost acceptate fără rezerve de învățații moderni. Unele sînt, fără îndoială, rezultatul unor pledoarii deosebite – de exemplu, povestirile care îl înconjoară pe Waraqa ibn Nawfal, vărul Khadijei, care era un fel de Ioan Botezătorul în istorisirile despre primele revelații ale lui Mahomed – dar altele par chiar adevărate, în special cele care au de-a face cu oameni cunoscuți ca oponenți ai lui Mahomed pînă la sfîrșit[47]. Iar dacă sînt adevărate, avem un alt indiciu important asupra „unui monoteism național arab, care a fost etapa pregătitoare pentru islam și care, prin orice examinare a posibililor stimuli care s-au făcut simțiți de Mahomed, nu poate fi ignorată"[48].

Doi oponenți proeminenți ai lui Mahomed, care sînt de asemenea descriși ca *hanifi*, sînt Abu Amir Abd Amr ibn Sayfi și Abu Qays ibn al-

[46] Guillaume remarcă (Ibn Ishaq, 1955, p. 99, nota 2): „Influența acestei formule ebraice, preluată de creștinătatea timpurie (Faptele 15:29) este evidentă."

[47] Watt, *EI*^{2}, art. „Hanif", crede că multe dintre, aceste povestiri dacă nu toate, sînt proiecții islamice retrospective în scopuri de iertare dar, printre alții, Fück, 1981, p. 91, acceptă unele dintre ele, ca și Rubin, 1990, p. 85-86, mai cu seamă cînd acestea au legătură cu oameni care i s-au opus lui Mahomed: „Relatările referitoare la aceste persoane trebuie luate drept autentice, deoarece, după cum a observat deja Fück, nici un musulman nu ar fi avut vreun interes să-i caracterizeze pe acești oponenți ai profetului drept *hanifi*..."

[48] Fück, 1981, p. 91.

Aslat[49]. Primul a fost un mare conducător al awsilor din Medina, care a fost identificat ca omul din spatele afacerii misterioase – misterioasă pentru noi, deoarece era fără îndoială bine cunoscută audienţei Coranului – a „moscheii schismice" construită la Medina „spre cursă pentru cel ce s-a luptat înainte împotriva lui Dumnezei şi a trimisului Său" (Coranul 9:107). Conform lui Ibn Ishaq, el obişnuia să practice *tarahhub* şi era numit *al-rahib*, „călugărul", amîndouă posibile referinţe la practicarea unui fel de ascetism creştin[50], deşi toate istorisirile leagă *hanifiyya* cu credinţele şi practicile mai apropiate de iudaism. Există la Ibn Ishaq o descriere interesantă a confruntării directe de la Medina dintre Abu Amir şi Mahomed:

> Abu Amir a venit la Apostol la Medina pentru a-l întreba despre religia pe care a adus-o. „*Hanifiyya*, religia lui Avraam" (a răspuns Mahomed). „Pe aceasta o urmez" (a răspuns Abu Amir). „Tu nu o urmezi". „Ba da, dar tu, Mahomed, ai introdus în *hanifiyya* lucruri care nu îi aparţin". „Ba nu (a răspuns Mahomed). Am adus-o albă şi pură" (Ibn Ishaq, 1955, p. 278).

În continuare, Abu Amir şi-a condus oamenii la Mecca şi s-a aliat cu qurayshiţii. După ce Mecca a fost cucerită de Mahomed în 630, el a plecat la Ta'if şi, în cele din urmă, în Siria.

Celălalt oponent *hanif* al lui Mahomed, Abu Qays, este reputatul autor al unor versuri păstrate de Ibn Ishaq, care, dacă sînt autentice[51], prezintă o altă imagine a ceea ce a constituit *hanifiyya* preislamică:

> Domn al umanităţii, lucruri serioase se întîmplă /
> Dificilul şi simplul sînt implicate.
> Domn al umanităţii, dacă am greşit /
> Condu-ne pe drumul cel bun.
> Dacă nu ar fi fost Domnul, am fi fost evrei /
> Iar religia evreilor nu ni se potriveşte.
> Dacă nu ar fi fost Domnul, am fi fost creştini,
> Împreună cu călugării de la Muntele Jalil.
> Dar cînd am fost creaţi, am fost creaţi/
> Cu religia diferită de a oricărei alte generaţii.
> Ne ducem animalele de jertfă păşind ascultător în lanţuri/
> Grumazurile lor văzîndu-se sub învelitori.
> (Ibn Ishaq, 1955, p. 201)

[49] Studiat de Gil, 1987 şi Rubin, 1990, p. 86-88, 90-94.

[50] Ibn Ishaq, 1955, p. 278; cf. Wellhausen, 1897, p. 239.

[51] Wellhausen, 1897, p. 238, nota 1, s-a îndoit de autenticitatea lor, dar Rubin, 1990, p. 90 le-a acceptat.

Unele din motive ne sînt cunoscute. Credințele lui Abu Qays sînt foarte apropiate, dacă nu chiar identice, de cele ale evreilor și ale creștinilor dar, din nou, el privea *hanifiyya*, exact cum o face și Coranul, ca pe un sistem natural sau înnăscut, ca în cazul de față. Este mai puțin cunoscută descrierea lui Abu Amir din ultimul vers despre ceea ce ar trebui să fie un ritual *hanif*. Detaliile sînt obscure, dar expresia pentru „animalele de jertfă" care este termenul propriu Coranului (3, 100) numind animale „ornate", sacrificate în „Casa Sacră", și alte aluzii la tradiții conduc la ideea sigură că *hanifii* își făceau ritualurile la Kaaba, în Mecca[52].

Astfel, se pare că *hanifiyya* a fost de fapt „religia lui Avraam", preamărită de Coran, de care a fost legată, după cum ne puteam aștepta, o venerare a Kaabei din Mecca, fără îndoială ca și a Casei Sfinte construite de Avraam; în final și, probabil, crucial pentru dezvoltarea islamului din această matrice, încrederea în qurayshiți ca fiind gardienii sacri ai incintei sacre din Mecca[53]. *Hanifii* și Mahomed se deosebeau de qurayshiți prin faptul că primii refuzau să „asocieze" alți zei cu Zeul Suprem al Kaabei, ceea ce era o diferență care a fost aparent acceptată de qurayshiți. Ceea ce l-a separat în final pe Mahomed de *hanifi* a fost modul în care i-au privit pe qurayshiți. Departe de a-i accepta pe qurayshiți ca gardieni intangibili ai Haramului, Mahomed i-a repudiat și i-a atacat.

Un poet hanif

Unul dintre *hanifi*, care avea legătură directă cu Mahomed, era Zayd ibn Amr, un meccan care a rezistat nu numai iudaismului și creștinismului, ci chiar și islamului, și tocmai din acest motiv, poveștile despre el, în special acelea în care este în conflict cu Profetul, se bucură de o probabilitate mai mare decît alte povestiri *hanife*. *Viața* lui Ibn Ishaq păstrează unele din poeziile lui Zayd ibn Amr; cel puțin unul dintre poemele lui ne ajută să ne formăm o părere despre modul în care acesta îi respingea pe qurayshiți pentru idolatria lor. Atît imaginile, cît și ideile sînt asemănătoare celor din Coran, ceea ce poate fi descris ca monoteism biblic:

Zayd spunea de asemenea:

> Lui Dumnezeu îi închin slava și recunoștința,
> Cuvinte ce nu vor dispărea niciodată,
> Regelui ceresc – nu e alt Dumnezeu mai presus de El
> Și nici un domn nu se poate apropia de El.
> Fiți atenți, voi oameni, de ce urmează după moarte!

---

[52] Rubin, 1990, p. 92-93.

[53] *Ibid.*, p. 94-97.

Nu poţi ascunde nimic de Dumnezeu.
Fiţi atenţi să nu puneţi pe altcineva alături de Dumnezeu,
Întrucît calea cea dreaptă este clară.
Mila cer, alţii se încred în jinn,
Dar Tu, Dumnezeul meu, eşti al nostru Domn şi speranţa.
Sînt mulţumit cu Tine, o, Doamne,
Şi nu mă voi închina altui Dumnezeu în afară de Tine.
Tu, prin bunătatea şi mila Ta
I-ai trimis un mesager lui Moise.
Spunîndu-i, du-te tu cu Aaron
Şi cheamă-l pe acest tiran faraon să i se alăture lui Dumnezeu
Şi spune-i: „Ai împărţit tu acest (pămînt) fără de ajutor,
Pînă ce a devenit stabil ca acum?"
Spune-i: „Ai clădit tu acest (rai) fără ajutor?
Cît de bun creator poţi fi!"
Spune-i: „Ai pus tu luna în mijloc,
Asemenea unei lumini călăuzitoare pe timp de noapte?"
Spune-i: „Cine a trimis soarele ziua
Astfel încît pămîntul pe care îl atinge să-i reflecte frumuseţea?"
Spune-i: „Cine a sădit seminţe în ţărînă
De unde să crească iarba mare,
Iar din seminţe să se facă plante?"
Acestea sînt semne de înţelegere.
Tu prin bunătatea Ta l-ai salvat pe Iona
Care a petrecut nopţi în pîntecele peştelui.
Deşi Îţi venerez numele, repet adesea:
„O, Doamne, iartă-mi păcatele.
O, Domn al creaturilor, apleacă-Ţi darurile şi mila către mine
Binecuvîntează-mi fiii şi averea." (Ibn Ishaq, 1955, p. 100-101)

Dar asta nu este totul. Ibn Sa'd povesteşte o tradiţie legată de Zayd şi anume cum se ruga acesta: „Aceasta [anume Kaaba] este *qibla* lui Avraam şi Ismael. Nu venerez pietre şi nu mă închin lor, şi nu fac nici un sacrificiu pentru ele, şi nu mănînc ce este sacrificat pe ele, şi nu trag la sorţi cu săgeţi. Nu mă rog la nimic decît la Casa lui pînă cînd voi muri."

Dacă aceasta suna foarte mult ca o predică a Profetului – Mahomed a şovăit puţin referitor la problema legată de *qibla* sau a îndrumărilor de rugăciune – este mai probabil ca Mahomed să fi învăţat de la Zayd decît invers. În conformitate cu o cunoscută şi foarte mult editată tradiţie[54], tînărul

[54] Kister, 1970.

Mahomed era păgîn, iar Zayd ibn Amr era monoteist. Era înainte ca Profetul să înceapă să aibă revelații, iar în această versiune povestea este spusă de către Zayd ibn Haritha, care a fost prezent și care mai tîrziu i-a spus povestea fiului său.

> Profetul a sacrificat o oaie pentru unul dintre idoli (*nusub min al-ansab*); apoi a fript-o și a dus-o cu el. Apoi Zayd ibn Amr ibn Nufayl s-a întîlnit cu noi în susul văii; era una din zilele fierbinți din Mecca. Cînd ne-am întîlnit, ne-am salutat folosind formula din Epoca Barbară *in'am sabahan*. Profetul spuse: „De ce te văd pe tine, o, tu, fiu al lui Amr, urît de poporul tău?" Acesta răspunse: „Aceasta (se întîmplă) fără ca eu să fiu cauza urii lor; însă am descoperit că ei asociază divinitățile cu Dumnezeu, iar eu am refuzat să fac la fel. Am vrut (să-l venerez pe Dumnezeu conform cu) religia lui Avraam... Profetul l-a întrebat: „Vrei ceva de mîncare?" Acesta răspunse: „Da." Profetul așeză în fața lui (carnea de oaie). Acesta [Zayd ibn Amr] spuse: „Pentru cine ai sacrificat oaia, o, Mahomed?" El răspunse: „Pentru unul dintre idoli." Apoi Zayd spuse: „Eu nu pot să mănînc nimic ce a fost sacrificat pentru altă divinitate în afară de Dumnezeu." (al-Khargushi, *Sharaf al-mustafa*)[55]

Această tradiție într-o formă sau alta este posibil să fie adevărată (pentru musulmanii ce vor urma este un exemplu al neprihănirii Profetului chiar înainte de chemarea sa) ea confirmînd informația transmisă de Ibn al-Ḳalbi, cum că Mahomed a oferit o oaie lui al-Uzza, „în conformitate cu religia oamenilor".[56]

Crezul unui monoteist

În Sura 53 din Coran se găsește un pasaj care pune accent pe același monoteism, ușor scriptural, despre care tradiția musulmană de mai apoi a crezut că l-a descoperit în Arabia. Versetele par să fie adresate în mod direct unui individ, și oricare ar fi acesta (nici Coranul nu oferă vreun indiciu legat de identitatea acestuia, deși comentatorii au făcut foarte multe presupuneri) este pedepsit nu pentru ideile sale, cu care Mahomed este de acord, ci din cauza nereușitei lui de a se ridica la înălțimea acestora. „Îl vezi pe acela care își întoarce spatele? Care oferă puțin și apoi își înăsprește inima? Are cunoștință despre cele nevăzute, astfel încît să vadă? Nu i s-a spus despre ceea ce scrie în cărțile (*suhuf*) lui Moise și Avraam, care au fost credincioși?..."

Oricine ar fi cel evidențiat aici, are totuși o noțiune despre Scriptură, deși nu neapărat una deprinsă în urma lecturii („nu i s-a spus"), cu toate că se face referire la ceva scris (*suhuf*). Acest fapt nu este remarcat ca fiind neobișnuit, ci numai pentru a da o nota mai gravă nereușitei: ereticul este pe punctul de a i se citi o lecție din scriptură pe care ar fi trebuit să o știe, și cu care cititorii Coranului ar fi trebuit sa fie familiarizați[57]. Textul spune:

---

[55] Citat de Kister, 1970, p. 270.

[56] Cf. Kister, 1970, p. 275; Rubin, 1990, p. 101.

[57] Gibb, 1962, p. 273.

> ... Ca să nu poarte un suflet încărcat sarcina altuia. Şi că pentru om este numai ce şi-a agonisit şi că agonisirea lui să se vadă, apoi să i se răsplătească cu răsplata cuvenită; şi că la Domnul tău este hotarul; şi că El face să rîzi şi să plîngi; şi că El este cel ce omoară şi învie; şi că El a făcut perechile, bărbătuş şi femeiuşă dintr-o picătură, cînd s-a vărsat; şi că a Lui este facerea cea de apoi; şi că El îmbogăţeşte şi îndestulează... (Coranul 53:39-49).

Acesta este probabil conţinutul, total sau parţial, al cărţilor lui Moise şi Avraam, cu care audienţa ar fi trebuit să fie familiarizată şi cu care se identifică şi învăţătura lui Mahomed. Se pare că nici o învăţătură nu apare în acesta formă în Biblie[58] şi nici nu trebuie să ne aşteptăm la aşa ceva, întrucît se face referire la „cărţile lui Avraam" (cf. Coranul 87:18-19) şi astfel la o tradiţie de apocrife scripturale. Învăţătura este cea din Coran, într-adevăr, deşi aici este recunoscut faptul că această învăţătură este prezentă şi în alte surse: Allah este Domnul Creaţiei şi al Reînvierii; lucrurile vin de la El, iar judecata finală se află în mîna Lui.

După care, destul de surprinzător, următoarele trei versuri ne transferă cu repeziciune din lumea biblică în cea a Profeţilor arabi: „Şi că El este Domnul lui Sirius; şi că el l-a strivit pe Ad dintîi şi pe Thamud şi n-a lăsat nimic..."(Coranul 53:50-52).

În continuare, la fel de repede, versurile tematice reiau exemplul lui Noe şi al Oraşelor din Cîmpie[59]: „...şi poporul lui Noe înainte; ei erau foarte nelegiuiţi şi păcătoşi; şi cetăţile risipite le-a dărîmat el şi le-a acoperit ceea ce le acoperă (Coranul 53:53-55).

RUGĂCIUNI PERSONALE

Atunci cînd Ibn Ishaq povesteşte despre faptul cînd Mahomed a avut primele revelaţii, din întîmplare ridică un colţ al vălului care acoperă ceea ce poate fi numit „religie" din timpul Meccăi preislamice:

> Profetul obişnuia să-şi petreacă o lună în fiecare an pe Muntele Hira[60]. Acesta era *tahannuth* pe care qurayshiţii obişnuiau să-l practice în perioada Erei Barbare. Pro-

---

[58] *Ibid.*, p. 274-275.

[59] Gibb remarcă aici (*ibid.*, p. 275-276) că „Nu s-a găsit încă nici o dovadă nici privitor la semnificaţia lui Sirius în cultul antic al stelelor din Arabia de Sud şi nici privitor la existenţa vreunei comunităţi contemporane veneratoare de stele în Arabia. Tradiţia islamică timpurie este la fel de săracă..." Nu este chiar aşa. Am menţionat deja o cîntare liturgică a humilor care exprimă acelaşi sentiment (cf. Kister, 1980, p. 36, 37).

[60] În vremurile islamice verbul *a rămîne un timp într-un loc* (*to sojourn*) a căpătat o conotaţie tehnică, aceea de a petrece o perioadă mai scurtă sau mai lungă în rugăciune pioasă şi ritualuri în una dintre cele mai proeminente moschei ale islamului, în primul rînd, dar nu exclusiv, în „Haramurile Gemene" din Mecca sau Medina.

fetul obișnuia să-și petreacă această lună în fiecare an, hrănind săracii care îl chemau.[61] După încheierea acestei luni, înainte de întoarcerea acasă, el mergea la Kaaba și o înconjura de șapte ori sau de cîte ori vroia Dumnezeu. Cînd a venit luna în care Dumnezeu a vrut să-i dea Grația sa divină, în anul în care l-a trimis Dumnezeu în luna Ramadanului, Profetul s-a dus la al-Hira, după cum îi era obiceiul. Cu el se afla și familia sa (Ibn Ishaq, 1955, p. 105).

Mai există o versiune, puțin diferită, despre această tradiție la Bukhari, povestită de cea care mai tîrziu avea să devină soția lui Mahomed, Aisha, care încă nu era născută atunci cînd s-au întîmplat evenimentele prezentate. Bukhari ne spune:

El era astfel făcut încît să aprecieze singurătatea și de aceea își petrecea un timp singur în peștera din al-Hira, unde practica *tahannuth* în răstimpul cîtorva nopți, înainte de a se întoarce la familia sa; obișnuia să-și ia provizii pe perioada șederii. După aceasta se întorcea la Khadija să ia provizii pentru o perioadă similară de ședere. Astfel se petreceau lucrurile pînă ce i se revela Adevărul pe cînd se afla în peștera din al-Hira (Bukhari, *Sunetul*, 1, 5).[62]

Nu există consens între autori în ceea ce privește *tahannuth* sau propria practică a Profetului, nu puteau spune dacă era un obicei anual comun sau doar o rugăciune a lui Mahomed, pe care o făcea singur sau împreună cu familia sa, dacă acest obicei avea loc într-o peșteră sau nu ori dacă în această practică era inclusă și hrănirea săracilor. Cuvîntul *tahannuth* nu era foarte bine înțeles, de aceea generațiile ulterioare l-au înțeles în feluri diferite: să facă fapte bune, să îndeplinească acte de venerație sau pur și simplu, cum a preferat editorul lui Ibn Ishaq, și anume „să acționeze ca un *hanif*"[63]. Părerea modernă, care a observat încă de la bun început aceste tradiții foarte importante, legate de fundalul pe care s-a dezvoltat religia lui Mahomed, nu era mult diferită față de predecesorii din antichitate. *Tahannuth* era descris ca „ducînd o viață solitară" sau ca „acte de devotament" sau, mai specific, ca „o practică ascetă a locuitorilor Meccăi pe perioada Ramadanului în Hira: post și abstinență sexuală". În cele din urmă, s-a făcut[64] chiar și o paralelă cu termenul ebraic *tehinnoth*, „rugăciuni" și anume rugăciuni *voluntare*.

S-au descoperit și alte texte, nu neapărat legate de această problemă. Acestea au lărgit aria înțelegerii preislamicului *tahannuṭh*. Cineva l-a descris pe Abd al-Muttalib drept omul care a început această practică:

---

[61] Guillaume în Ibn Ishaq, 1955, p. 105 scrie următoarele: „...Apostolul se ruga în singurătate și împărțea hrană săracilor".

[62] Citat de Kister, 1968b, p. 224.

[63] *Ibid.*, p. 226-227.

[64] *Ibid.*, p. 228-230; cf. Watt, 1953, p. 44.

> A fost primul care a practicat *tahannuth* în Hira... Cînd a sosit luna Ramadanului, el obişnuia să intre în (Muntele) Hira şi nu ieşea de aici pînă la sfîrşitul lunii, perioadă în care îi hrănea pe cei săraci. Era supărat din cauza nedreptăţilor făcute de oamenii din Mecca şi făcea înconjururi ale Kaabei de mai multe ori (Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, vol. 1, p. 84).[65]

O altă tradiţie din aceeaşi sursă vorbeşte în termeni mai generali despre qurayshiţi:

> În luna Ramadanului, qurayshiţii (adepţii *tahannuth*) obişnuiau să plece spre (Muntele) Hira unde stăteau o lună şi hrăneau săracii care îi implorau. Cînd au văzut luna (nouă) la Shawwal, au coborît, dar nu s-au dus la casele lor pînă ce nu au înconjurat Kaaba timp de o săptămînă. Profetul se supunea şi el acestui obicei (*Ibid.*, vol. 1, p. 105).[66]

De aici rezultă că tahannuth era o practică qurayshită, care avea loc în luna Ramadanului şi care era într-un fel legată de Muntele Hira (cum şi de ce nu avem de unde şti), ea includea atît fapte caritabile precum hrănirea celor săraci sau eliberarea sclavilor, cît şi acte ritualice precum înconjurarea Kaabei. Era intr-un fel o noutate, o inovaţie sau cel puţin un complex de practici restrînse pentru cîţiva qurayshiţi, dar nu fără precedent sau egal. În Coran apare în mijlocul unei serii de versuri referitoare la postul Ramadanului, porunca: „să nu se împreune cu muiere *în timpul pelegrinajului*" (Coranul 2:193). Oricare ar fi fost practica (verbul înseamnă „a te ataşa de ceva, a sta într-un loc") ea trebuie să fi fost bine cunoscută musulmanilor, deşi înţelesul ei nu este stabilit niciunde în Coran. Apare în 2:125 ca unul din scopurile lui Dumnezeu de a-i pune pe Avraam şi Ismael să construiască Kaaba: „pentru cei ce petrec", urmată imediat de „precum şi cei ce se roagă şi se închină în ea" (Coranul 2:119).

Concluzia este că exista o practică preislamică a „retragerii" (*'ukuf*), în care cel devotat se retrăgea pentru o perioadă de timp, poate pentru o noapte, poate chiar pentru mai mult, într-un sanctuar pentru rugăciuni de implorare (*du'a*) şi pentru post în apropierea lui Dumnezeu[67], iar practica poate fi combinată cu *Hajj* sau *'umra*. Nu pare posibil ca aceasta să fie identică cu practica lui Mahomed (altfel de ce să amintească aceste surse de ciudatul şi uitatul cuvînt *tahannuth?*), dar se apropie foarte mult de ea. Se poate la fel de bine să

---

[65] Citat de Kister, 1968b, p. 232.

[66] Citat *ibid.*, p. 233.

[67] Vezi analiza celor opt apariţii coranice ale cuvîntului *'akifa* în Wagtendonk, 1968, p. 72-74; şi cf. şi Wellhausen, 1897, p. 61. Coranul 2:187 subliniază faptul că abstinenţa sexuală din timpul retragerii *'ukuf* era în vigoare chiar dacă musulmanii fuseseră eliberaţi de această constrîngere în timpul nopţilor Ramadanului.

fi fost un sanctuar (*masjid*) pe Muntele Hira, după cum erau la Arafat, Mina și Muzdalifa, unde se aflau construcții încă din era preislamică[68]; iar Mahomed și-a petrecut nopțile aici, probabil cu familia lui (astfel este menționat în Coranul 2:187), rugîndu-se și postind, deși rămîne de văzut dacă era pe timpul Ramadanului sau nu.

MAHOMED ȘI PĂGÎNISMUL LA MECCA

Înainte de islam la Mecca existau monoteiști, iar Mahomed, cel care practica *tahannuth* pe Muntele Hira, era considerat drept unul dintre ei. Dar care erau celelalte practici ale păgînismului la Mecca? Le împărtășea și Mahomed? Din ce ne spune Coranul, se pare că da. În unele versete de început din Sura 93 și în contextul în care Mahomed dorea să se asigure pe sine, Coranul încearcă să-l portretizeze pe Profet cît mai aproape de adevăr.

> Oare nu te-a găsit ca orfan și te-a primit?
> Și te-a găsit rătăcit și te-a ocîrmuit?
> Și te-a găsit sărman și te-a făcut bogat?
> (Coranul 93:6-8)

Versetul 7 se apropie de scopul propus de noi, iar cuvintele arabe pentru „greșeală“ (*dalla*) și călăuzire (*hada*) nu lasă loc îndoielii cum că „eroare“ nu ar fi decît o simplă confuzie, și că Mahomed a ajuns la aceleași practici de cult cărora qurayshiții le-au fost adepți chiar și după ce Dumnezeu le-a trimis „Călăuza“[69]. Deși această interpretare este confirmată de povestea admonestării lui Zayd ibn Amr, de tradiția din Ibn al-Kalbi[70] și de alte remarce cu trimitere la același punct, tradiției musulmane îi este foarte greu să accepte că Mahomed fusese, poate pe tot parcursul vieții înainte de momentul chemării, un păgîn. Doctrina referitoare la „impecabilitatea“ lui Mahomed a fost împămîntenită asemenea variantei creștine a eternei virginități a Fecioarei Maria, pe principiul *quod decet*. Acest lucru a început să afecteze exegeza, iar cam la

[68] Wagtendonk, 1968, p. 76. După cum remarcă Wagtendonk, în forma sa islamică, „statul în picioare“ de la Arafat, singura practică ce a supraviețuit în islam, este un „rit gol“ sau cel puțin unul derutant, deoarece, o dată cu înlocuirea tuturor rugăciunilor cu varietatea liturgică islamică (*salat*), aceasta și-a pierdut componenta imploratoare.

[69] Referitor la critica făcută în general acestui verset, vezi Birkeland, 1956, p. 28-33, iar pentru sensul cuvintelor *dalla* și *hada*, *ibid*., p. 28. Mai cf. Coran 53:2, unde el se apără împotriva acuzației de eroarea (*dalla*) de a nu fi răspîndit nimic altceva decît vechiul păgînism, prin citarea viziunilor sale supranaturale.

[70] Într-o tradiție păstrată de exegetul de mai tîrziu Razi și citată de Birkeland, 1956, p. 29, Kalbi a parafrazat acest verset coranic astfel: „Te-a descoperit necredincios (*kafir*) într-un popor supus greșelii și te-a călăuzit“.

un secol după moartea Profetului vechile tradiţii referitoare la prerevelaţiile păgîne ale lui Mahomed nu-şi mai găseau sensul[71].

Aceeaşi idee reiese şi dintr-o analiză a unei *sura* de început, 108, care începe: „Noi ţi-am dat prisosinţă. Deci, roagă-te Domnului tău şi jertfeşte" (Coranul 108:1). Tradiţia exegetică de mai tîrziu înţelegea prin *sacrificiu*, fie ideea de "rugăciune", fie ideea sacrificiului *Hajj* la Mina. Dar nimic din Coran nu indică acest lucru şi de fapt nu apare menţionat în *Hajj* în *surele* referitoare la Mecca. Sura 108 poate fi citită ca o pregătire a reacţiei adverse clare împotriva păgînismului în 109: „Spune: O, voi, necredincioşilor, eu nu servesc la ceea ce serviţi voi, şi voi nu sînteţi servi la ceea ce servesc eu, şi eu nu sînt serv la ceea ce serviţi voi, şi voi nu sînteţi servi la ceea ce servesc eu. Pentru voi credinţa voastră, şi pentru mine credinţa mea!" (Coranul 109:1-6).

Sura 109 poate face referire pur şi simplu la discontinuitatea practicii lui Mahomed referitoare la Hajj[72], dar în cazul în care este asociată cu Sura 108, nu şi cu obiceiul sacrificiilor la Mecca[73]. Însă, dacă apare puţin mai tîrziu, poate marca ruperea lui completă de păgînismul din Mecca, fapt ce a fost anunţat probabil după începutul predicilor sale publice, cu ceea ce vom vedea că a fost o lărgire a înţelesului a ceea ce se cerea prin supunere faţă de Dumnezeu.

---

[71] Birkeland, 1956, p. 29-30 şi cf. *ibid.*: „Analiza făcută mai sus a interpretării musulmane a Coranului nu a arătat că această interpretare în forma în care ne-a fost transmisă, în faza cea mai veche ca *hadith,* nu conţine informaţii demne de încredere referitor la perioada de început a lui Mahomed la Mecca."

[72] *Ibid.*, p. 79.

[73] Cf. *ibid.*, p. 85: „...Coranul conţine cel puţin o *sura* de dinainte ca Mahomed să fi abandonat practicarea ritualurilor religioase obişnuite la Mecca, fapt care este foarte cunoscut".

CAPITOLUL 6

Un profet la Mecca

MATURIZAREA LA MECCA

Dacă povestirile stereotipe „de recunoaştere" din relatările despre copilăria lui Mahomed inspiră istoricilor doar puţină încredere, în istorioare cum ar fi următoarea pare însă să existe totuşi un sîmbure de adevăr:

> Apostolul a locuit împreună cu mama sa Amina, fiica lui Wahb, şi cu bunicul său Abd al-Muttalib în grija Domnului şi a crescut asemenea unei plante firave, Domnul vrînd să-l dăruiască. Mama lui, Amina, a murit cînd acesta avea 6 ani... Astfel, Apostolul a fost lăsat în grija bunicului său pentru care ei au făcut un pat în umbra Kaabei. Fiii săi obişnuiau să stea aşezaţi împrejurul patului pînă cînd acesta ieşea afară, însă nici unul nu îndrăznea să se aşeze din respect pentru el. Apostolul, încă un copil la acea vreme, se aşeza pe pat de unde unchii săi îl îndepărtau. Cînd Abd al-Muttalib observă acest lucru spuse: „Lăsaţi-mi băiatul în pace căci, pe Dumnezeu, i se pregăteşte un viitor mare." După asta îl aşeză alături de el pe pat mîngîindu-l pe spate. Îi făcea plăcere să vadă ce-a făcut.
>
> Cînd Apostolul a împlinit 8 ani, opt ani de la Anul Elefantului, bunicul său a murit... Cînd Abd al-Muttalib a încetat din viaţă, fiul său al-Abbas a preluat paza Zamzamului şi responsabilitatea aprovizionării cu apă a pelerinilor, deşi era cel mai tînăr dintre fiii tatălui său. Cînd a venit islamul, aceasta se mai afla în mîinile sale şi Apostolul i-a reconfirmat acest drept şi, astfel, a rămas în mîinile familiei lui al-Abbas pînă în prezent... Apostolul a trăit alături de unchiul său Abu Talib, pentru că (se spune) cel decedat i l-a lăsat acestuia în grijă, întrucît Abu Talib şi Abdullah – tatăl Apostolului – erau fraţi de la aceeaşi mamă... Abu Talib avu grijă de Apostol după moartea bunicului, copilul devenind un membru al familiei (Ibn Ishaq, 1955, p. 73, 78-79).

Am văzut deja cum Mahomed a fost recunoscut şi acceptat ca apostol al Domnului atît de evrei, din momentul naşterii sale, cît şi, mai tîrziu, de cîţiva creştini abisinieni. O recunoaştere asemănătoare are loc în cadrul unei întîlniri la Mecca cu un prooroc păgîn nomad (Ibn Ishaq, 1955, p. 79) şi, într-adevăr, există pasaje largi în *Viaţa*, dedicate acestei teme (Ibn Ishaq, 1955, p. 90-98)[1]. Dar, după toate părerile, cel mai faimos şi detaliat dintre toate epis-

---

[1] Aceeaşi temă apare după ce Mahomed îşi începe „viaţa publică"; cf. Wansbrough, 1978, p. 4: „Fragmentul din *Sira*, 1.204-232 [= Ibn Ishaq, 1955, p. 130-149] conţine o relatare formată din patru părţi a ecoului pe care l-au avut cele mai timpurii povestiri despre profetul

oadele cu privire la recunoaştere este cel ce s-a petrecut în perioada adolescenţei lui Mahomed, în timpul unei călătorii cu scop negustoresc la Bostra în Siria.[2]

> Abu Talib hotărîse să meargă împreună cu o caravană comercială în Siria şi, cînd toate pregătirile au fost gata pentru această călătorie, Mesagerul Domnului, aşa se spune, i-a vorbit cu atîta grijă, încît acestuia i s-a făcut milă şi a spus că vrea să-l ia în călătorie cu el... Cînd caravana a ajuns la Busra, în Siria, ei s-au oprit lîngă o chilie în care trăia un călugăr, bun cunoscător al învăţăturilor creştine... Ei trecuseră pe la el deseori în trecut, dar el nu le-a vorbit niciodată sau nu i-a băgat în seamă, pînă în acel an, iar de data aceasta, cînd ei s-au oprit lîngă chilia lui, acesta a făcut o masă mare şi... a trimis vorbă către ei: „Am pregătit mîncare pentru voi, o, oameni din neamul qurayshit, şi vreau să veniţi toţi, cu mic cu mare, robi şi liberi". Unul dintre ei i-a spus: „În numele Domnului, Bahira, ceva extraordinar s-a petrecut astăzi; tu nu obişnuiai să ne tratezi aşa, deşi noi am trecut des pe la tine. Ce ţi s-a întîmplat astăzi?" El a răspuns: „Ai dreptate, dar voi sînteţi musafirii mei şi vreau să vă onorez şi să vă dau mîncare, astfel că puteţi mînca".
>
> Astfel, s-au strîns împreună cu el, lăsîndu-l pe Mesagerul Domnului în urmă, cu bagajele sub un copac, deşi acesta era foarte tînăr. Cînd Bahira s-a uitat la oameni, nu a văzut semnul pe care îl ştia şi îl găsise în cărţile sale, astfel încît a zis: „Nu lăsaţi pe nimeni în urma voastră fără să vină la masa mea."... Unul dintre qurayshiţi a spus: „Pe al-Lat şi al-Uzza, să ne fie ruşine că l-am lăsat în urmă pe fiul lui Abdullah ibn Abd al-Muttalib". Apoi s-a ridicat, l-a îmbrăţişat şi l-a făcut să se aşeze alături de ceilalţi. Cînd Bahira l-a văzut, l-a privit de aproape, căutînd pe trupul său şi găsind urmele din descrierea sa (din cărţile creştine). Cînd oamenii au terminat de mîncat şi au plecat, Bahira s-a ridicat şi i-a zis: „Băiete, te rog, pe al-Lat şi al-Uzza, răspunde-mi la o întrebare". Bahira a spus acestea doar pentru că-i auzise pe însoţitorii săi jurînd pe aceste zeităţi. Se spune că Mesagerul Domnului i-a zis: „Nu mă ruga pe al-Lat şi al-Uzza, pentru că, pentru Dumnezeu, nu urăsc nimic mai mult decît pe cei doi". Bahira a răspuns: „Atunci, pentru Dumnezeu, spune-mi ce-ţi cer". El i-a zis: „Întreabă-mă tot ce vrei", şi aşa el a început să-l întrebe despre ce i s-a

---

Mahomed printre diferitele grupuri din Peninsula Arabă. Trăsătura cel mai uşor de observat a acestei relatări o constituie caracterul reprezentativ al celor patru grupuri: profeţii, evreii, creştinii şi oamenii în căutarea lui Dumnezeu. Reacţiile fiecăruia la semnele care arătau că venirea unei ere profetice noi era iminentă sînt determinate într-o oarecare măsură de trăsăturile caracteristice (respectiv: demonism, aşteptare mesianică, pioşenie ascetică, nemulţumire faţă de veneraţia tradiţională), precum şi de ordinea prezentării: de la nepotrivirea demonstrabilă a oracolului păgîn, premoniţia corectă, deşi respinsă în mod pervers, a evreilor şi creştinilor, care evidenţiază rolul învăţătorului sfînt, pînă la identificarea plină de convingere de către *hanifi* a adevăratei şi neîntinatei credinţe cu figura lui Avraam..."

[2] Parte din celebritatea povestirii despre Bahira izvorăşte din faptul că la începuturi creştinii l-au expropriat în interesul lor. În versiunile lor, Bahira, acum transformat în Sergius, nu este atît de mult solul profetului, cît informatorul său: Sergius, călugărul (apostat) cel care a sădit ideea de profeţie în mintea lui Mahomed şi apoi a îmbrăcat-o cu noţiuni creştine, maturizate pe jumătate. Evoluţia povestirii este urmărită în Khoury, 1972, p. 76-87.

întîmplat în timpul zilei şi în timpul somnului, despre obiceiurile sale şi despre problemele sale în general, iar ceea ce i-a răspuns Mesagerul Domnului coincidea cu ceea ce Bahira ştia din descrierile sale. Atunci s-a uitat pe spatele său şi a văzut sigiliul profeţiei între umerii săi, exact în acelaşi loc în care îl descriau cărţile sale.

Cînd au terminat, s-a dus la unchiul său, Abu Talib... şi i-a zis: „Du-ţi nepotul înapoi în ţara sa şi păzeşte-l cu grijă de evrei, deoarece, pentru Dumnezeu, dacă ei îl vor vedea şi vor şti despre el ceea ce ştiu eu, îi vor face rău; un mare pericol îl aşteaptă pe nepotul tău, aşa că du-l acasă repede“ (Ibn Ishaq, 1955, p. 79-81).

Unul din puţinele evenimente din istoria preislamică a Meccăi, în care se spune că tînărul Mahomed ar fi fost implicat, au fost aşa-zisele „Războaie Păcătoase“, care s-au petrecut cam în perioada vieţii sale anterioare căsătoriei cu Khadija, se pare la vîrsta de 25 de ani. Ambii autori, Ibn Ishaq şi Tabari, în biografiile Profetului trec repede peste evenimentele din aceste „războaie“, însă apar unele mici îndoieli că acest conflict a avut loc, indiferent de rolul atribuit de autori viitorului Profet al islamului.[3] Motivul a fost o încălcare sau, mai degrabă, o serie de încălcări ale „armistiţiului Domnului“ din timpul lunilor sfinte, de unde provine şi numele de *Războaiele Păcătoase.* Părţile au fost Kinana şi Hawazinii, iar ocazia a fost tîrgul de la Ukaz, care a avut loc la termenul obişnuit în Dhu al-Qa'da. Ceea ce a început ca o ceartă personală s-a transformat într-un conflict armat tribal, care a durat mai mult de un sezon la Ukaz. Qurayshiţii au intrat în conflict mai întîi ca pacificatori, după cum le dictau interesele, iar în cele din urmă ca părţi în ceea ce s-a numit *al IV-lea Război Păcătos,* care nu a fost o încăierare sau o dispută, ci ostilităţi la scară largă.

Ni se povesteşte că un om pe nume Barrad, din tribul Kinana, a fost excomunicat de propriul său trib pentru faptul că era beţiv şi scandalagiu. El a venit la Mecca, unde i s-a acordat protecţie de către Harb ibn Umayya, devenind aliatul său. Barrad şi-a păstrat comportamentul rău şi Harb a insistat ca el să părăsească oraşul, deşi formal îi mai era un aliat. S-a dus la Hira, unde a fost însărcinat să escorteze o caravană a lui Nu'man spre Ukaz şi, probabil ca un aliat al intangibililor qurayshiţi, să o protejeze pe drum împotriva tribului Kinana. Dar Barrad a fost curînd înlocuit de Urwa al-Rahhal din Banu Amir, care l-a umilit ca fiind proscris şi l-a convins pe Nu'man să-l numească în schimb la conducere. Barrad a urmărit caravana, l-a omorît pe Urwa şi a capturat mărfurile. Apoi, i-a anunţat pe qurayshiţi, deoarece se temea că grupul tribal al lui Urwa, hawazinii, se vor răzbuna pe una din căpeteniile qu-

[3] Watt, 1953, p. 11, 14-15; Landau-Tasseron, 1986; Crone, 1987, p. 145-148; pentru surse, vezi Crone, *ibid.*, p. 146, nota 62, iar pentru implicaţiile mai largi ale războaielor şi pentru punctele de vedere diferite ale lui Landau-Tasseron, 1986, p. 51 vezi şi Crone, 1987, p. 147-148.

rayshiţilor (Barrad neprezentînd nici o importanţă, deoarece era un proscris). Ceea ce hawazinii au şi făcut în următorii patru ani, prin aprige bătălii împotriva kinanaizilor în diverse locuri, iar mai apoi prin asasinate pînă la încheierea păcii finale. Qurayshiţii au participat efectiv la patru ocazii distincte, fiind victorioşi doar într-un singur caz, chiar dacă istorisirile din Mecca apreciază întîmplarea ca o victorie a qurayshiţilor.

Deşi, în general, se crede că Mahomed a participat la unul sau mai multe evenimente, sursele sînt nesigure cu privire la ceea ce a făcut el efectiv şi, mai important din punct de vedere al dogmei, care era vîrsta lui în acele momente. Întreaga afacere a „Războaielor Păcătoase" era evident o încălcare a regulilor religioase uzuale din acele vremuri; iar implicarea lui Mahomed în ele ridică serioase semne de întrebare, mai ales cu privire la ceea ce s-a dezvoltat mai tîrziu ca doctrină a „impecabilităţii" Profetului, ca detaşare a lui de păcate încă înainte de chemarea profetică.[4]

Căsătoria cu Khadija

Acestea sînt cam toate lucrurile ştiute despre adolescenţa lui Mahomed. Următorul eveniment al vieţii sale este căsătoria, conform tradiţiei, în jurul vîrstei de 25 de ani, cu văduva Khadija:

> Khadija era o negustoreasă bogată şi demnă. Obişnuia să angajeze oameni care să-i transporte mărfurile în afara ţării, împărţind cu aceştia profitul, deoarece qurayshiţii erau negustori talentaţi. Auzind de buna credinţă, corectitudinea şi caracterul onorabil ale Profetului, l-a chemat şi i-a propus să-i ducă mărfurile în Siria pentru a face comerţ cu ele, urmînd ca ea să-i plătească mai mult decît plătea altora. Maysara, un fiu al ei, urma să-l însoţească. Apostolul Domnului a acceptat propunerea şi cei doi au călătorit împreună pînă în Siria.

În povestirea lui Ibn Ishaq acum intervine o altă scenă de recunoaştere, care dublează întîmplarea cu Bahira, deoarece şi de această dată agentul este un călugăr creştin sirian, însă anonim. Istorisirea lui Ibn Ishaq continuă cu descrierea unei tranzacţii ce pare a fi un troc, schimb de bunuri contra bunuri, şi, probabil, reprezintă modul în care se desfăşurau tranzacţiile comerciale ale Meccăi din acea perioadă:

> Apoi Profetul a vîndut bunurile pe care le-a adus şi a cumpărat ceea ce dorea să cumpere, după care şi-a început călătoria de întoarcere spre Mecca. Povestea spune că în miezul zilei, cînd căldura era mai mare, în timp ce era călare, Maysara a văzut doi îngeri făcînd umbră Apostolului de razele soarelui. Cînd el [Mahomed] i-a dat

[4] Landau-Tasseron, 1986, p. 45; Conrad, 1987, p. 438-439; şi Birkeland, 1956, p. 29-30, pentru o referire mai generală la efectul „impecabilităţii" doctrinei privind interpretarea Coranului.

înapoi Khadijei bunurile ce îi aparţineau, ea le-a vîndut aproape dublîndu-şi suma. La rîndul său, Maysara i-a povestit despre cei doi îngeri care au ţinut umbră şi despre vorbele călugărului. Khadija era o femeie hotărîtă, nobilă şi inteligentă, posedînd calităţile pe care Domnul a vrut să i le dăruiască. Aşa încît, atunci cînd Maysara i-a povestit aceste lucruri, ea l-a chemat pe Apostolul Domnului şi – aşa spune povestirea – i-a zis: „O, fiu al unchiului meu, îmi placi datorită relaţiei noastre şi faimei pe care o ai în popor, cinstei tale şi caracterului bun, şi bunei credinţe". Atunci ea i-a propus căsătoria. În acele vremuri, Khadija era femeia cea mai bine văzută din neamul qurayshiţilor, cea mai demnă şi, totodată, cea mai bogată. Întregul ei popor era dornic să intre în posesia averii ei, dacă ar fi fost posibil...

Apostolul Domnului le-a povestit unchilor săi despre propunerea Khadijei şi unchiul său Hamza ibn Abd al-Muttalib a mers cu el la Khuwaylid ibn Asad [acesta era tatăl Khadijei], i-au cerut mîna acesteia şi s-au căsătorit.

Ea a fost mama tuturor copiilor Apostolului, exceptîndu-l pe Ibrahim, şi anume al-Qasim – deoarece el [Mahomed] era cunoscut ca Abu'l-Qasim – al-Tahir, al-Tayyib...

După cum subliniază înşişi comentatorii musulmani, aceste două denumiri nu sînt nume, ci epitete – „cel Pur", „cel Bun" – aplicate singurului său fiu, al-Qasim. „... (şi fiicele) Zaynab, Ruqayya, Umm Kulthum şi Fatima. Al-Qasim, „cel Pur şi cel Bun", a murit în păgînism. Toate fetele sale au trăit în islam, l-au îmbrăţişat şi au migrat cu el la Medina"[5] (Ibn Ishaq, 1955, p. 82-83).

Rezultatele acestui mariaj cu una dintre cele mai de succes antreprenoare din Mecca au fost extraordinar de prielnice pentru Mahomed, după cum însuşi Coranul pare să recunoască:

> Pe ziua luminoasă, şi pe noapte, cînd se întunecă nu te-a părăsit Domnul tău şi nu te-a urît, şi lumea de apoi este mai bună pentru tine decît cea de aici, şi Domnul tău îţi va da şi tu vei fi mulţumit. Oare nu te-a găsit ca orfan şi te-a primit? Şi te-a găsit rătăcit şi te-a ocîrmuit? Şi te-a găsit sărman şi te-a făcut bogat? (Coran 93:1- 8)

---

[5] Cf. Lammens, 1911, p. 242: „ Există aceeaşi ezitare cînd este vorba despre indicarea anilor naşterii copiilor profetului şi ordinea venirii lor pe lume. Să-l lăsăm pe Qasim la o parte; personalitatea sa se bazează mai presus de toate pe *kunya,* Abu'l-Qasim, a profetului... În ceea ce le priveşte pe fiicele sale, mai bine renunţăm. Opinia general acceptată printre ortodocşi este că Zaynab era cea mai mare, iar Fatima cea mai mică. Referitor la Ruqayya şi Umm Kulthum există păreri divergente. De ce este considerată Zaynab cea mai mare? Pentru că s-ar părea că a fost prima care s-a măritat, iar Mahomed, argumentează Tradiţia, ar fi căsătorit-o pe fiica cea mai mare mai întîi. Un raţionament similar o arată pe Fatima ca fiind fiica cea mai mică a lui Mahomed." Deoarece Fatima nu s-a măritat cu Ali decît după bătălia de la Uhud, ea trebuie să fi avut vreo douăzeci de ani la acea vreme, puţin cam bătrînă, potrivit lui Lammens, „într-o societate în care fetele erau măritate la vîrste cuprinse între 9 şi 12 ani". Deci, au modificat data de naştere a acesteia pentru a o face doar de 15 ani, „cu consecinţa că avea o mamă sexagenară. Autorii noştri dezbat aspectul vîrstei de 65 de ani a Khadijei şi cei 15 ai logodnicei lui Ali, dincolo de care aceasta nu poate coborî."

Această interpretare a *surei* nu a găsit prea multă trecere printre comentatori. Precum am văzut, acceptarea deschisă că Mahomed a fost cîndva orfan, sărac şi, de asemenea, păgîn („rătăcitor“) nu au fost teme populare printre musulmanii ulteriori. *Viaţa* lui Ibn Ishaq nu face menţiuni cu privire la sărăcia Profetului din perioada cît era sub tutela lui Abd al-Muttalib sau Abu Talib şi, chiar dacă face referire la căsătoria cu Khadija, nu se regăseşte mai apoi nici o reflectare a bogăţiei sau chiar a prosperităţii care i-ar fi urmat. În „legenda lui Mahomed“ nu era loc pentru suferinţă sau sărăcie[6] şi, astfel, nimic despre afirmaţia de la punctul 93:8: Domnul l-a găsit pe Mahomed sărac şi l-a făcut bogat nu printr-un miracol, ci printr-o căsătorie providenţială cu Khadija cea bogată şi plină de succes.[7]

În anul 605 d.Hr., dacă urmăm cronologia tradiţională, cînd Mahomed avea 35 de ani, după cum ne povesteşte Ibn Ishaq, la Mecca s-a petrecut un eveniment memorabil, şi anume, reconstrucţia Kaabei, singura construcţie din piatră din acel oraş.

> Qurayshiţii au hotărît să reconstruiască Kaaba pe vremea cînd Apostolul avea 35 de ani... Ei intenţionau să-i facă un acoperiş, dar se temeau să n-o dărîme, pentru că era făcută din pietre nelipite cu mortar şi avea înălţimea unui om; aşa că au hotărît să o înalţe şi să o acopere, pentru că unii oameni furaseră anumite părţi ale comorii care se afla într-o fîntînă din mijlocul Kaabei. Comoara a fost găsită la Duwayk, un rob eliberat al lui Banu Mulayh ibn Amr din tribul Khuza'a. Qurayshiţii i-au tăiat mîna; spuneau că cei care au furat comoara au dus-o spre păstrare la Duwayk...
>
> În acest timp, o corabie aparţinînd unui negustor grec a eşuat la Jidda, devenind o epavă nefolositoare. Ei au luat de acolo lemnul necesar şi l-au pregătit pentru acoperişul Kaabei. S-a întîmplat să locuiască în Mecca un tîmplar copt, aşa că aveau la îndemînă cam tot ce le trebuia. În fiecare zi, din fîntîna în care se aruncau ofrandele sacre, obişnuia să iasă un şarpe şi să se încălzească la soare pe zidurile Kaabei. Era un animal înspăimîntător, deoarece de fiecare dată cînd cineva trecea prin apropierea lui, îşi înălţa capul, scotea un sîsîit puternic şi îşi deschidea gura, astfel încît cu toţii erau speriaţi de el. Într-o zi, în timp ce el se încălzea la soare, Domnul a trimis o pasăre care l-a înhăţat şi a zburat cu el. În urma acestui eveniment qurayshiţii au zis: „Acum putem crede că Domnul este mulţumit de ceea ce vrem să facem. Avem un meşter prietenos, am adus lemnul şi Domnul a luat şarpele de la noi“...

---

[6] Birkeland, 1956, p. 24.

[7] Aceeaşi dogmă privitoare la un Mahomed lipsit de griji atît *înainte*, cît şi de-a lungul carierei sale profetice, s-ar putea să fi influenţat în aceeaşi manieră interpretarea primului vers al Surei timpurii nr. 94, pe care am văzut-o deja şi care sună după cum urmează: „Nu v-am dat Noi belşug?“ Ultimul cuvînt (*alqawthar*) a fost înţeles de tradiţiile de început ca „bunuri lumeşti din belşug“ şi tot astfel trebuie să se fi referit la schimbarea norocului lui Mahomed după căsătorie. Aceasta a fost o interpretare pe care legenda nu a putut-o suporta şi astfel, timp de un secol şi jumătate după moartea lui Mahomed, a început să fie înţeleasă ca „un rîu în paradis“; Birkeland, 1956, p. 69.

Oamenii se temeau să dărîme templul și se retrăgeau cu evlavie din fața lui. Al-Walid ibn al-Mughira a zis: „Eu voi începe dărîmarea". Astfel, a luat un tîrnăcop și s-a apropiat de templu, spunînd între timp: „O, Zeiță, nu te teme [Notă: Forma feminină indică faptul că se adresa direct Kaabei]. O, Zeiță, nu îți dorim decît ce-i mai bine". Apoi a dărîmat părțile, din două colțuri. În acea noapte oamenii au privit, spunînd: „Vom veghea; dacă el va fi lovit, nu vom mai strica nimic și vom face totul la fel cum a fost; dar dacă nimic nu se întîmplă cu el, atunci Domnul este mulțumit de ceea ce facem și vom dărîma și restul". Dimineața al-Walid s-a întors la lucru și oamenii au muncit împreună cu el, pînă au ajuns la temelia lui Avraam. Au dat peste pietre verzi asemănătoare unor cocoașe de cămilă strînse una în alta...

Mi s-a spus că qurayshiții au găsit într-un colț o scriere în siriană. Ei nu au înțeles-o pînă cînd nu le-a citit-o un evreu. Iată ce spunea: „Eu sînt Allah, Domnul din Bakka. Eu am creat-o în ziua cînd am creat cerul și pămîntul și am format soarele și luna și am înconjurat-o cu șapte îngeri pioși. Va dăinui pînă cînd cei doi munți ai ei vor dăinui, o binecuvîntare cu lapte și apă pentru poporul său". Și mi s-a mai spus că în *maqam* s-a msi găsit o scriere: „Mecca este casa sfîntă a Domnului; susținerea sa vine din trei direcții; fie ca poporul său să nu fie primul ce o va profana...".

Triburile qurayshiților au strîns pietre pentru construcție, fiecare trib culegînd pietrele și construind singur pînă cînd construcția a fost gata pînă la Piatra cea Neagră, unde s-au iscat controverse, fiecare trib dorind să o ridice la locul ei, ajungîndu-se pînă acolo că fiecare trib a propus varianta sa, formîndu-se alianțe și pregătindu-se de luptă. Tribul Banu Abd al-Dar a adus un vas plin cu sînge, apoi ei și cu cei din tribul Banu Adi ibn Ka'b s-au legat pînă la moarte și și-au cufundat mîinile în sînge. Din acest motiv au fost numiți „lingătorii de sînge". Aceasta a fost starea lucrurilor timp de patru sau cinci nopți, timp în care qurayshiții s-au strîns în moschee, făcînd consiliu, dar rămînînd egal împărțiți asupra chestiunii.

Un tradiționalist spune că Abu Umayya ibn al-Mughira, care la acea vreme era cel mai în vîrstă dintre qurayshiți, i-a determinat să-l aleagă ca arbitru al acestei dispute pe primul bărbat ce va intra pe poarta moscheii. Așa au și făcut, iar primul care a intrat a fost Apostolul Domnului. Cînd l-au văzut, au spus: „Este un om de încredere. Sîntem mulțumiți. Acesta este Mahomed". Venind spre el și informîndu-l despre problemă, el a spus: „Aduceți-mi o pelerină", și după ce i-au adus-o, el a luat piatra cea neagră, a pus-o în pelerină și a zis ca fiecare trib să apuce de o margine a pelerinei și să o ridice împreună. Ei au făcut astfel încît el să o așeze cu propriile lui mîini, construcția putînd fi continuată deasupra ei (Ibn Ishaq, 1955, p. 84-85).

Versiunea lui Ibn Ishaq nu este singura asupra proiectului Kaabei[8]. Al-Azraqi, primul istoric local al Meccăi, are propria istorisire. Conform opiniei lui, în acel an a avut loc o inundație devastatoare (un eveniment plauzibil, dată fiind istoria orașului[9]), iar Kaaba, care este așezată direct în albia to-

---

[8] Istoria construirii Kaabei este redată în rezumat de al-Azraqi, 1858, p. 307 ff. Și în cîteva ocazii de către Qutb al-Din, 1857, p. 55 ff.; 146 ff.; 202, 207, 221 ff.

[9] Rubin, 1986, p. 99, citează relatări conform cărora, pe vremea jurhumiților, în apropiere de Kaaba a fost construită un fel de „barieră" (*jidar*) – constructorii o numeau *jadara*, adică un fel de dig.

rentului, a fost afectată. „Ruperi de nori au fost multe, iar Mecca îşi are propria porţie de ploi torenţiale şi inundaţii. Una dintre acestea a inundat Kaaba şi zidurile ei au crăpat pînă acolo încît qurayshiţii s-au temut pe de o parte să o mai folosească, iar pe de altă parte, să o distrugă sau să o reconstruiască de frica unui rău care ar putea să se abată asupra lor“ (al-Azraqi, 1858, p. 107).

De asemenea, o navă egipteană a eşuat în apropiere de Shu'ayba, care era la vremea aceea port la Marea Roşie, cel mai apropiat de Mecca. Printre supravieţuitori a fost şi un tîmplar grec sau copt, sau probabil, mai general, un meşter, pe nume Baqum (Pachomius), care a reuşit să pună un acoperiş nou Kaabei. Qurayshiţii, cu Mahomed printre ei, au cooperat strîngînd pietre pentru noul edificiu.

> Cînd a venit vremea să se dărîme resturile vechii clădiri, a apărut o oarecare teamă, care a dispărut doar cu ajutorul unui semn divin – o pasăre a trecut în zbor şi a luat cu ea şarpele care proteja sanctuarul şi comoara sa de mai bine de 500 de ani. Unul dintre bătrînii qurayshiţi, care a explicat că el nu are nimic de pierdut, a început să lucreze, iar ceilalţi au stat de o parte pînă au văzut că bătrînului nu i s-a întîmplat nimic. Nimic, într-adevăr, pînă au ajuns la temelia lui Avraam. Cînd au încercat să o înlăture, un fulger a lovit şi un cutremur a zguduit Mecca. Au lăsat-o în pace. Fiecare ramură a qurayshiţilor şi-a construit propria faţă. Cu acea ocazie, uşa, care era în mod normal la nivelul solului, a fost ridicată. Cînd a sosit momentul să pună la loc piatra ce trebuia înălţată, „Amin“, cinstitul Mahomed, şi-a adjudecat acest rol. El şi-a folosit mantia, aşa cum a fost descris de Ibn Ishaq, şi toţi au fost mulţumiţi.
>
> Mai apoi Baqum a construit acoperişul şi a făcut în interior picturi ale profeţilor, incluzîndu-i pe Avraam, pe Maria şi pe Pruncul Iisus. „Gazela de aur“ şi comorile ce au fost ţinute în casa lui Abu Talha pe perioada reconstrucţiei, precum şi idolii, păstraţi în Zamzam, au fost readuşi la locurile lor obişnuite, înăuntrul Kaabei (al-Azraqi, 1858, p. 108-109).

Într-un alt pasaj deja citat, al-Azraqi furnizează cîteva detalii suplimentare despre reprezentările din interiorul Kaabei reconstruite, incluzînd „picturi de copaci şi picturi de îngeri“.

> Există o pictură a lui Avraam, reprezentat ca un om bătrîn ce ghicea viitorul scuturînd un mănunchi de săgeţi, o pictură a lui Iisus, fiul Mariei, şi a mamei sale şi o pictură cu îngeri. În ziua cuceririi Meccăi, Profetul a intrat în Casă şi l-a trimis pe al-Fadl ibn al-Abbas să aducă apă din Zamzam. Apoi a cerut o cîrpă pe care a muiat-o în apă şi a ordonat ca toate picturile să fie şterse şi aşa s-a şi întîmplat... Apoi a privit pictura lui Avraam şi a zis: „Domnul să-i pedepsească! L-au desenat aruncînd săgeţile magice. Ce legătură avea Avraam cu săgeţile magice?“.
>
> Ata ibn Abi Rabah povesteşte că a văzut în Casă o statuie decorată a Mariei, care îl ţine pe Iisus decorat stînd în poală. Casa avea şase stîlpi... şi reprezentarea lui Iisus se afla pe stîlpul de lîngă uşă. Statuia a fost distrusă de incendiul din timpul lui Ibn al-Jubayr. Ata spune că nu este sigur dacă statuia se afla acolo pe vremea Profetului, dar crede că era (al-Azraqi, 1858, p. 111).

Totul se întîmpla așa cum probabil bănuim dinainte de a începe: tînărul Mahomed, nu bărbatul de 40 de ani conform tradiției, mai înainte de implicarea sa pe scena politică, a lăsat puține urme sau chiar deloc în Mecca sa natală. Era căsătorit – primii săi discipoli își amintesc de soția sa, chiar cu plăcere se pare – și, mulțumită acestei legături providențiale, asemenea marii majorități a locuitorilor Meccăi, era implicat în negoțul regional cu piei și stafide. Cît de departe de casă l-au dus aceste activități nu putem ști, deoarece atenția sau interesul Coranului față de evenimentele lumii contemporane sînt foarte limitate.[10] Bazîndu-se pe pasaje din Coran, cum ar fi 7:157 și 158, tradiția musulmană ulterioară insistă că Mahomed nu știa să scrie și să citească.[11] Această insistență pare apologetică – un profet analfabet nu putea „fura" scrieri de la evrei sau creștini – nici cuvîntul în chestiune, *ummi*, nepurtînd atîtea înțelesuri.[12] Punctul poate fi ușor pus în discuție. Dacă Mahomed era angajat în activități comerciale, este foarte posibil că avea puțină știință de carte, oricum cunoștințe modeste; dar este aproape sigur că nu a „citit" literalmente niciodată, nici că ar fi fost capabil să citească vreuna din Cărțile Sfinte ale evreilor

[10] O aluzie aparent istorică apare în versetul de început al Surei 30: „*Rumii* [romanii, în mod normal bizantinii] au fost învinși în ținutul din apropiere și aceștia, după înfrîngere, vor fi victorioși timp de cîțiva ani." Bizantinii au fost de fapt învinși de persanii din Siria – Palestina în deceniul primelor revelații ale lui Mahomed – Ierusalimul li s-a predat în anul 614 – și apoi norocul a început să li se schimbe din 622 d.Hr., ceea ce a dus în cele din urmă la înfrîngerea persanilor în 628. Asupra complexității acestei *sura* anume – unde se află exact ținutul din apropiere? – găsim reflecții în Beck, 1944-1945.

[11] Cf. Goldfeld, 1980, p. 58: „Conceptul științei de carte a profetului Mahomed pare să se fi dezvoltat în anumite cercuri de învățămînt musulman înainte de prima jumătate a secolului al doilea al *Hijra*". Există o mostră sumară a comentariului coranic musulman la Ayoub, 1984, p. 121-122; vezi de asemenea Capitolul 8.

[12] Mai revelator este 2:78: „Printre ei se află *ummis,* care nu cunosc Cartea decît din auzite..." care pare să definească termenul de *ummi* drept păgîn, persoană care nu are sau nu cunoaște scripturile, ceea ce este o interpretare care dă mai mult sens tuturor fragmentelor din Coran în care apare termenul respectiv. Compară cu 29:84: „Tu, [adică Mahomed] nu ai citit nici o carte înainte de aceasta și nici n-ai scris vreuna cu mîna ta", ceea ce comentatorii musulmani interpretează ca un semn de analfabetism complet – „nu puteai să scrii și să citești înainte" – în timp ce savanții occidentali îl înțeleg ca atestînd „analfabetismul scriptural". Chestiunea în ansamblu este dezbătută în Zwemer, 1921; Watt 1970, p. 33-37. Denny, 1977, p. 39-40 analizează unele dintre traducerile – interpretările, care variază de la ezitarea occidentală dintre *laikos* – persoană needucată în ale scripturilor – și *ethnikos* – neislamic, membru al unei comunități fără Scriptură", adică ceea ce echivalează cu termenul *analfabet* al musulmanilor. Preferința lui Denny este aceea de „neinstruit în scriptură", în timp ce Watt, 1970, p. 31, susține că termenul de *profet nemusulman* sau *indigen* justifică pasajele coranice.

sau ale creştinilor.[13] Bineînţeles, auzise legendele despre Avraam şi Kaaba, obişnuite în Mecca, se rugase şi făcuse sacrificii în modul comun concetăţenilor săi qurayshiţi. Dar Mahomed aparent era ceva mai mult: a fost surprins, asemenea altor cîţiva, rugîndu-se Domnului Kaabei într-un mod particular, personal şi exclusiv şi, cu ajutorul sfaturilor şi încurajărilor cîtorva dintre apropiaţii săi, a descoperit că a primit o chemare specială de sus.

Dacă ne-am baza exclusiv pe mărturisirile Coranului, este imposibil de stabilit care dintre revelaţiile cuprinse în el a fost prima, deşi există cîteva dovezi care arată cum, dar nu arată cînd, au apărut aceste chemări profetice. În două ocazii, Surele 53 şi 81:19-27, Mahomed descrie două viziuni pe care le-a avut. În ambele *sure* experienţa este descrisă ca fiind petrecută în trecut, iar viziunile sînt pomenite, cam fără tragere de inimă, pentru a-şi justifica activitatea curentă (aici fiind descrise doar ca „vorbire"[14]) şi, probabil, chiar pentru propriii discipoli:

> Pe steaua care apune, tovarăşul nostru nu rătăceşte şi nu se înşeală, nici vorbeşte din poftă. El este numai o descoperire descoperită; pe el l-a învăţat cel tare la putere, Domnul priceperii. Şi a stat drept, şi era pe orizontul cel mai înalt. Atunci s-a apropiat de el şi a venit mai aproape, şi era departe de două arcuri sau mai aproape şi a descoperit servului său ceea ce i-a descoperit. N-a minţit inima ceea ce a văzut el. Voiţi să vă îndoiţi de ceea ce a văzut el? (Coranul 53:1-12)

Aceeaşi *sura* continuă imediat: „Şi el l-a văzut altă dată la lotusul hotarului, lîngă grădina locuinţei. Cînd acoperea lotusul ceea ce îl acoperea. Nu s-a abătut privirea şi n-a trecut mai departe. Da, el a văzut cele mai mari din semnele Domnului său"[15] (Coranul 53:13-18).

Nici unul dintre pronumele din aceste versete nu este identificat, deşi nu există aproape nici un dubiu că receptorul acestei viziuni a fost Mahomed. Cine a fost văzut este mai puţin clar şi, chiar dacă referirea din versetul 10 la Mahomed ca „robul" său sugerează că ar fi vorba de însuşi Domnul, tradiţia musulmană preferă să creadă că a fost vorba de Gabriel în toate împrejurările, mai ales pentru că mai tîrziu, după cum vom vedea, în activitatea sa Mahomed a ajuns neîndoielnic la aceeaşi concluzie. Dar în *surele* meccane nu mai există nici o altă menţiune a lui Gabriel şi de aceea pare mult mai plau-

---

[13] Referitor la unanimitatea aproape perfectă a savanţilor asupra acestui subiect, vezi Hurgronje, 1894/1957; Bell, 1926, p. 110, 140; şi referitor la lipsa de traduceri arabe pînă mult mai tîrziu, vezi Griffith, 1985 şi Lazarus-Yafeh, 1992, *passim.*

[14] Coranul nu este „rostire", ci „recitare", de obicei a unui text liturgic, după cum indică derivarea sa din sirianul *qeryana* (Jeffery, 1938, p. 134; Graham, 1985, p. 31) şi de aceea din acest pasaj nu reiese clar dacă Mahomed „recita" deja Coranul sau dacă cuvintele îi fuseseră revelate sau nu; vezi nota 17.

[15] *Dalla*, acelaşi cuvînt folosit pentru a arăta starea profetică a lui Mahomed în 93:7.

zibil ca însuși Domnul să-i fi apărut pentru prima dată lui Mahomed „deasupra orizontului" și, în a doua ocazie ca un „palmier" lîngă „grădină" pentru a-i arăta „semnele Domnului său". Mahomed a fost cu siguranță pe pămînt cînd a avut prima viziune, dar nu ne este indicat unde a avut loc a doua viziune, fie într-un loc cunoscut de pe lîngă Mecca, fie, cum se crede adesea, a avut loc o întîlnire cerească.[16] De asemenea, în nici una dintre ocazii nu găsim nimic să ne sugereze în care viziune dintre acestea a primit Mahomed cuvintele Coranului.[17]

Dacă Sura 53:1-18 pare să spună că Mahomed crede că, în două ocazii distincte, a avut viziunea Domnului care în acest chip l-a încurajat și i-a arătat semnele Sale, la a doua viziune se face referire numai pentru a o reaminti în trecere:

> ... Acesta este cuvîntul unui trimis cinstit, cu putere la Domnul tronului, cu vază; de el se ascultă și el este credincios. Și tovarășul vostru nu este îndrăcit. El l-a văzut pe orizontul răzvedit, și el nu reține cele ascunse, și acesta nu e cuvîntul unui satan bătut cu pietre. Deci, unde mergeți? El este numai o îndemnare pentru lume... (Coranul 81:19-27).

Deși versetul 10 pare să reamintească aceeași viziune „de deasupra orizontului", menționată în 53:7-9, comentatorii musulmani văd în primele trei versuri ale acestui pasaj din Sura 81 o referire fără dubii la Gabriel. Dar există dovezi din plin că Mahomed nu numai că nu l-a identificat pe Gabriel ca agent al revelațiilor sale pînă în perioada petrecută la Medina, dar în timp ce se afla la Mecca a fost criticat pentru faptul că Domnul *nu* a trimis un mesager angelic: „De ar fi voit Domnul nostru, ar fi trimis el îngeri. Noi nu credem în ceea ce sînteți voi trimiși" (Coranul 41:13).

Răspunsul inițial al lui Mahomed nu i-a încurajat să creadă că exista de fapt un înger în revelațiile Domnului către el:

> Și ei zic: O, tu, asupra căruia a fost trimisă îndemnarea, tu ești îndrăcit! De ce nu ne aduci îngeri, dacă ești iubitor de adevăr? Noi nu trimitem îngeri, decît dacă trebuie, și atunci n-ar fi ei iertați (Coranul 15:6-8).

---

[16] La fel, crede și tradiția musulmană în general, Schrieke, 1916 precum și Horovitz, 1919 la începuturi printre occidentali; contra, vezi Bell, 1934a, p. 98-99.

[17] Cuvîntul *wahy* tradus ca „inspirație" în versetul 10 era în general înțeles de către musulmanii de mai tîrziu dar, ca „inspirație a revelației (scripturale)", după cum a subliniat Richard Bell (Bell, 1934b, p. 94-96), utilizarea coranică mai generală este aceea de „a sugera" sau „a determina". Referitor la „văzînd semnele mărețe *(ayat)* ale Domnului", deși mai tîrziu *ayat* ajunge să însemne „versetele din Coran", trebuie să remarcăm că nu acest sens în Coran, deși recitarea „semnelor" este descrisă în Coran ca fiind lucrarea trimișilor lui Dumnezeu (39:71); vezi Watt, 1970, p. 126-127.

> Şi înaintea ta am trimis numai bărbaţi, cărora le-am făcut descoperiri. Întrebaţi numai poporul îndemnării, dacă nu o ştiţi (Coranul 16:45).

O CĂLĂTORIE CEREASCĂ

În sfîrşit, acest celebru pasaj din Coran pare să se refere la o viziune supranaturală arătată lui Mahomed: „Mărire celui care a dus pe servul Său noaptea de la templul cel sfînt la templul cel mai îndepărtat, a cărui împrejurime am binecuvîntat-o, ca să-i arătăm semnele Noastre (*ayat*)“ (Coranul 17:1).

Este sigur că subiectul este Domnul şi că obiectul activităţii nocturne a Domnului, „robul Său“, este Mahomed, datorită expresiilor conforme cu utilizarea coranică standard, cum ar fi referirea la Mecca drept „sanctuarul sacru“ (*al-masjid al-haram*). În Sura 53 Mahomed cel pămîntesc este numai un privitor atît al Domnului, cît şi al semnelor supranaturale; aici, însă este purtat într-o călătorie într-un alt loc, „sanctuarul îndepărtat“ (*al masjid al-aqsa*) şi de acolo priveşte la ceea ce Domnul doreşte să-i arate.

Citirea acestui verset de deschidere din Sura 17, a cărui rimă deplasată îl face să pară a fi o adăugire ulterioară la restul *surei*, depinde în principal de modul în care se înţelege „sanctuarul îndepărtat“. Tradiţia musulmană îl interpretează în ambele moduri. Mai întîi l-a interpretat ca cer, apoi ca Ierusalim – în curînd a devenit şi a rămas punctul majoritar de vedere – pentru ca în final să rezulte o versiune armonizatoare care descrie cum Mahomed a fost *mai întîi* purtat la Muntele Templului din Ierusalim, pe un animal mitic numit Buraq, şi de acolo în al şaptelea cer în faţa Domnului, aceasta fiind ocazia, s-a crezut mai tîrziu, cînd i s-a revelat Coranul.

Din lectura versurilor nimic nu rezultă imediat; în fapt, există nişte negări iniţiale ale posibilităţilor unei călătorii cereşti în legătură cu revelarea islamului, chiar în aceeaşi *sura*:

> Şi ei zic: „Nu-ţi vom crede, pînă nu vei lăsa să ne curgă din pămînt un izvor; sau pînă nu vei avea o grădină de fenici sau de vie şi nu vei lăsa să curgă rîuri din mijlocul ei; sau pînă nu vei arunca, precum ai zis, cerul în bucăţi asupra noastră sau nu-l vei aduce pe Dumnezeu şi pe îngeri spre chezăşie; sau pînă nu vei avea o casă de aur sau nu te vei sui în cer; şi noi nu vom crede în suirea ta, pînă ce nu ne vei trimite o carte pe care s-o citim.“ Spune: „Mărire Domnului meu! Sînt eu mai mult decît un om, un trimis?“ (Coranul 17:92-95).

Şi aceeaşi negare este făcută în Sura 6:35, unde Domnul se adresează şi îl consolează pe Mahomed: „e ţi-ar fi abaterea lor prea supărăcioasă şi de a-i putea afla o peşteră în pămînt sau o scară în cer ca să le aduci semn, căci de ar voi Dumnezeu, i-ar aduna pe drumul cel drept; deci nu fi neştiutor“ (Coranul 6:35).

Oricum, este puternică dovada că „sanctuarul îndepărtat“ din 17:1 de fapt se referă la cer[18] și că versetul se referă fără îndoială la călătoria cerească pe care Domnul i-a acordat-o Mesagerului său. Putem însă concluziona că într-un anumit moment al vieții sale, după ce mai întîi a negat această posibilitate, Mahomed și-a recunoscut propria experiență a unei călătorii cerești în legătură cu revelațiile (vederea unor semne supranaturale repetă întru totul punctul de vedere al viziunii din 53:18), iar versul de deschidere al Surei 17 a fost adăugat ca atare.[19]

În legătură cu aceasta în cercurile musulmane a existat un mare grad de incertitudine și, chiar la un secol după moartea Profetului, biograful său are unele rezerve, istorice și teologice, față de pastișa pe care el a compus-o, rezultînd din diversele informații care i-au parvenit:

> La mine a ajuns următoarea istorisire de la Abdullah ibn Mas'ud și Abu Sa'id al-Khudri și Aisha, soția Profetului, și Mu'awiya ibn Abi Sufyan și al-Hasan ibn Abi'l Hasan al-Basri și Ibn Shihab al-Zuhri și Qatada și alți tradiționaliști și Umm Hani bint Abi Talib. Sînt puse laolaltă în povestirea ce urmează, fiecare contribuind cu ceva ce i s-a povestit despre ceea ce i s-a întîmplat atunci cînd a fost luat în călătoria nocturnă. Problema locului [sau momentului] călătoriei și ceea ce se spune despre ea este un test de căutare și o chestiune legată de puterea și autoritatea Domnului, fiind o lecție pentru cei inteligenți; și îndrumare, și milă, și îmbărbătare pentru cei ce cred (Ibn Ishaq, 1955, p. 181).

În continuare, după o scurtă discuție asupra chestiunii dacă Mahomed a fost fizic transportat la Ierusalim (Aisha, soția Profetului obișnuia să spună că „trupul Apostolului rămînea unde era, dar Domnul îi purta sufletul noaptea“), Ibn Ishaq adaugă controversei propria lui încheiere: „Am auzit că Apostolul obișnuia să zică: «Ochii mei dorm în timp ce inima îmi e trează.» Numai Domnul știe cum au venit revelațiile și el a văzut ceea ce a văzut. Dar, indiferent dacă era adormit sau treaz, totul a fost adevărat și chiar s-a întîmplat“ (*ibid.*, p. 183).

Cu mult mai devreme, în viața lui Mahomed, după cum am văzut, probabil pe cînd avea 3 sau 4 ani, Ibn Ishaq plasează un eveniment care a fost încărcat cu semnificații profetice.

> Pe cînd eram cu un frate al meu (se spune că ar fi zis Mahomed), în timp ce păşteam mieii în spatele corturilor noastre, doi oameni în veșminte albe s-au apropiat de mine cu un vas de aur plin cu zăpadă. Apoi m-au prins și mi-au deschis pieptul, mi-au scos inima și mi-au despicat-o; apoi mi-au scos o picătură neagră din ea și au

[18] Argumentele au fost aduse la începuturi de Schrieke, 1916 și Horovitz, 1919 și sînt încă prezente în noua ediție a *Enciclopediei Islamului*, s.v. *Mir'aj*.

[19] De asemenea, Wagtendonk, 1968, p. 109.

aruncat-o; apoi mi-au spălat inima și pieptul cu acea zăpadă pînă le-au curățat de tot... (*Ibid.*, p. 72)

Aceasta este celebra „deschidere a pieptului lui Mahomed", curățarea inimii lui de orice urme de păcat și păgînism, pentru pregătirea lui în vederea misiunii profetice. Acest lucru își găsește justificarea scripturală capitală în Coran 94:1: „Oare n-am lărgit Noi pieptul tău și am luat de pe tine sarcina ta, care apăsa spatele tale, și ți-am înălțat pomenirea ta?" (Coranul 94:1-4), fiind tipic pentru inițierile profetice sau preoțești în multe culturi religioase.[20] Ceea ce este demn de notat este localizarea acestui eveniment în viața Profetului, foarte devreme, ca o dislocare dogmatică de unde ar aparține tipologic, ca o prefață la ascensiunea sa spre cer.[21] Acesta este momentul precis în care se întîmplă evenimentul conform tradițiilor mai explicite, păstrate în *Analele* lui Tabari:

Ibn Humayd... din... Anas ibn Malik: În vremea cînd Profetul a devenit profet, obișnuia să doarmă în apropierea Kaabei, asemenea qurayshiților. La un moment dat, doi îngeri, Gabriel și Mihail, au venit la el și au zis: „În fața căruia dintre qurayshiți ni s-a poruncit să venim?" Apoi au spus: „ni s-a spus să venim la căpetenia lor", și au plecat. După aceasta ei au venit dinspre *qibla** și de data asta erau trei. S-au aplecat deasupra lui în timp ce dormea, l-au întors pe spate și i-au deschis pieptul. Apoi au adus apă din Zamzam și au spălat îndoiala, politeismul, credințele preislamice și greșeala care se aflau în pieptul său. Apoi au adus un vas din aur plin cu credință și înțelepciune și pieptul și trupul său au fost umplute de credință și înțelepciune (Tabari, Anale, vol. 1, p. 1157 = Tabari, 1988, p. 78).

Apoi, fără nici o menționare a Ierusalimului, Mahomed este purtat direct în ceruri:

A fost dus la raiul pămîntesc. Gabriel a cerut voie să intre și ei au întrebat: „Cine este?". „Gabriel", a spus acesta. „Cine este cu tine?", au zis ei. „Mahomed", a răspuns. „Misiunea lui a început?", au întrebat ei. „Da", a fost răspunsul. „Bine ai venit!", au spus ei și au chemat binecuvîntarea Domnului asupra lui (*Ibid.* p. 1158 = Tabari, 1988, p. 78).

În acest prim cer, care era raiul pămîntesc, Mahomed a fost prezentat lui Adam, în al doilea cer lui Ioan și Iisus, în al treilea patriarhului Iosif, în al

---

[20] Schrieke, 1916, p. 6-9.

[21] Referitor la interpretarea inițială a Surei 94 și la evoluția exegezei conduse de dogme, vezi Birkeland, 1956, p. 38-55; și, referitor la legătura dintre ritualul purificării și ascensiunea în tipologie, vezi Schrieke, 1916, p. 9.

* Nota traducătorului: *qibla* (Kibla) – direcția spre care se îndreaptă credinciosul pentru salat, rugăciunea islamului. Direcția de rugăciune este întotdeauna spre Kaaba de la Mecca, însă timp de 1,5 ani de la începuturile islamului credincioșii se îndreptau spre Ierusalim. (între anii 622-624). Schimbarea direcției de rugăciune este înregistrată în Coran ca o mustrare pentru cei care se plîngeau: „136... Cei lipsiți de înțelepciune vor spune: ce i-a făcut să schimbe qibla pe care o aveau? Tu să le răspunzi: Dumnezeu este al răsăritului și al apusului, El îi călăuzește pe cei dragi Lui pe calea dreaptă..." (Coranul, Capitolul 2).

patrulea profetului Idris (Coranul 19:56; 21:85), în al cincilea lui Aaron, în al şaselea lui Moise, în al şaptelea lui Avraam. În final, lui Mahomed i s-a permis să intre chiar în Paradis, a cărui descriere conţine elemente ale exegezei curente a experienţelor vizionare din Sura 53:7-15 şi a „rîului Paradisului" din 108:1: „Domnul priceperii. Şi a stat drept pe orizontul cel mai înalt. Atunci s-a apropiat el şi a venit mai aproape şi era departe de două arcuri sau mai aproape..." (Coranul 53:6-9), citează Tabari din Coran 53:9. „Domnul s-a arătat robului Său, făcîndu-l să înţeleagă şi să ştie, şi i-a stabilit cincizeci de rugăciuni (zilnic)." În timpul coborîrii sale, Mahomed s-a reîntîlnit cu Moise care i-a recomandat să-l roage pe Domnul să scadă numărul de rugăciuni zilnice. Aceasta s-a repetat de cinci ori pînă cînd au fost reduse la ceea ce mai tîrziu au devenit cele cinci rugăciuni canonice zilnice.[22]

PRIMA *SURA*?

Acestea sînt, în cele din urmă, lucrurile cunoscute de comunitatea musulmană cu privire la chemarea profetică a lui Mahomed: cîteva referinţe indirecte ale Coranului şi tradiţiile ulterioare care susţin că le explică. Comentatorii musulmani au analizat materialul şi au încercat, asemenea nouă, să le îmbine într-un tot coerent, fără succes însă. Autorii musulmani au fost la fel de nesiguri, precum sîntem noi, nesiguranţa vizînd două aspecte: care dintre revelaţiile trecute în Coran este prima primită de Profet[23] şi care dintre primele *sure*, dacă exisă, descrie experienţa adevărată a revelaţiilor. O manieră de lucru a fost aceea de a identifica ceea ce pare a fi (este clar că nimeni nu poate şti cu siguranţă) prima *sura* din Coran, pentru ca mai apoi să se construiască din tradiţia cunoscută „ocazia" plauzibilă unei asemenea revelaţii. De exemplu, aceasta este ceea ce Ibn Ishaq a adunat pe marginea subiectului:

> Al-Zuhri relatează despre Urwa ibn Zubayr că Aisha i-a povestit acestuia că atunci cînd Domnul a vrut să-l dăruiască pe Mahomed pentru a avea grijă de robii Lui cu ajutorul lui, primele semne ale profeţiei acordate Apostolului au fost viziunile adevărate, asemănătoare strălucirii zorilor, care îi erau arătate în somn. Şi Domnul, spunea ea, l-a făcut să iubească singurătatea, astfel încît nimic nu-i plăcea mai mult decît să fie singur...

Prima parte a mărturiei Aishei (viziuni clare, date în somn) poate fi dedusă din Coran, dar dragostea sau căutarea singurătăţii nu pot fi, acestea re-

[22] Tabari, Analele, vol. 1, p. 1159.

[23] Vezi Bell, 1934a şi Watt, 1953, p. 39 ff., care analizează povestirile diferite şi totuşi, neconcordante din Tabari, *Analele*, vol. 1, p. 1147 ff. Sellheim, 1987, a încercat să pună în ordine diferitele versiuni şi pare a subscrie la concluzia lui Frantz Buhl (Buhl, 1955-1961, p. 136), că, în lumina povestirilor contradictorii, revelaţiile timpurii ale lui Mahomed au fost de fapt pierdute.

prezentînd poate o tradiţie independentă. Ibn Ishaq continuă: „Wahb ibn Kaysan, un client al familiei al-Zubayr, mi-a povestit că l-am auzit pe Abdullah ibn al-Zubayr spunîndu-i lui Ubayd ibn Umayr: «O, Ubayd, povesteşte-ne cum a început profeţia care i-a fost dăruită mai întîi Apostolului, atunci cînd Gabriel a venit la el»".

Remarcile lui Ubayd asupra *tahannuth* în timpul Ramadanului, deja citate în capitolul 4, sînt redate în continuare. Ibn Ishaq trece la un alt autor:

> Wahb ibn Kaysan mi-a povestit că Ubayd i-a spus: În fiecare an, în timpul acelei luni, Apostolul se ruga în izolare şi dădea de mîncare tuturor săracilor care veneau la el. Cînd se încheia luna şi se reîntorcea din izolare, primul lucru pe care îl făcea înainte de a intra în casa sa era să meargă la Kaaba şi să o ocolească de şapte ori sau de cîte ori îl mulţumea pe Domnul; apoi se întorcea la ai săi, pînă în anul în care Domnul l-a trimis, în luna Ramadanului, în care Domnul a hotărît asupra lui ceea ce graţia Lui a dorit. Apostolul s-a îndreptat spre Hira, cum era dorinţa lui şi familia sa l-a urmat.
>
> În noaptea în care Domnul i-a dăruit misiunea şi, prin aceasta, a arătat milă robilor Săi, Gabriel i-a adus porunca Domnului. „El a venit la mine, spunea Apostolul Domnului, în timp ce dormeam, cu o cuvertură din brocart pe care stătea ceva scris şi mi-a zis: «Recită!». Am întrebat: «Ce trebuie să recit?» El m-a strîns cu ea atît de tare încît am crezut că era moartea; apoi mi-a dat drumul spunînd «Recită!» Am întrebat: «Ce trebuie să recit?» M-a apăsat din nou cu ea astfel încît am crezut că era moartea; apoi mi-a dat drumul spunînd «Recită!» Am întrebat: «Ce trebuie să recit?» M-a apăsat a treia oară astfel încît am crezut că e moartea spunînd «Recită». Am întrebat: «Ce trebuie atunci să recit?» – şi am spus asta numai pentru a scăpa de el, altfel el mi-ar fi făcut la fel." El a spus:
>
> «Recit în numele Domnului Creatorul
> Care a creat omul din sînge.
> Citeşte! Domnul tău este cel mai generos
> Care a învăţat prin scrieri
> Lucruri necunoscute oamenilor.»"
>
> (Ibn Ishaq, 1955, p. 105-106)

Ceea ce Mahomed a fost forţat să recite sînt, conform acestei tradiţii, primele linii ale ceea ce a fost numerotată mai apoi Sura 96 din Coran şi, aici, este plauzibil pusă în evidenţă ca prima dintre revelaţiile lui Mahomed, care într-adevăr ar fi putut exista[24], în ciuda povestirii cu Gabriel care o precede –

---

[24] Cf. Watt, 1953: „Nu există efectiv obiecţii împotriva părerii aproape universal unanime a savanţilor musulmani că aceasta este prima parte a Coranului care urmează să fie revelată. Nici un alt pasaj nu poate contesta afirmaţia din Sura 96 cu oarecare şanse de reuşită. Este o poruncă de venerare, adică exact aceea ce ar trebui să aşteptăm să apară mai întîi, în lumina tonului general al mesajului primar al Coranului. Cuvîntul „recită" este adresat numai lui Mahomed şi, deşi nu întîmpinăm nici o dificultate de a-l extinde şi asupra celor care îl urmau şi îl imitau, este plauzibil că nu îi venise ideea de a avea discipoli în momentul în care

Gabriel nu este identificat ca aducător al revelaţiilor pînă în perioada Medina (2:91) – şi care pare o invenţie menită să conducă la această concluzie[25].

Ibn Ishaq continuă relatarea lui Mahomed, în continuare conform părerii lui Ubayd ibn Umayr:

> Aşa am citit şi el s-a îndepărtat de mine. Apoi m-am trezit din somn şi era ca şi cum vorbele acestea îmi fuseseră scrise în inimă... Pe cînd am ajuns la jumătatea muntelui, am auzit o voce spunînd: „O, Mahomed, tu eşti Apostolul Domnului şi eu sînt Gabriel." Mi-am ridicat privirea la cer să văd şi iată, era Gabriel în forma unui om călărind orizontul cu picioarele, zicînd: „O, Mahomed, tu eşti Apostolul Domnului şi eu sînt Gabriel." Am rămas privindu-l, nemişcîndu-mă nici în faţă, nici în spate; apoi am încercat să-mi întorc privirea de la el, dar în orice direcţie a cerului mă uitam, îl vedeam în faţa mea. Am continuat să stau acolo, nici mergînd înainte, nici întorcîndu-mă, pînă Khadija şi-a trimis curierii să mă caute, iar aceştia au atins înălţimile din jurul Meccăi şi s-au întors la ea, în tot acest timp eu rămînînd în acelaşi loc. Apoi el a plecat de la mine şi eu de la el, întorcîndu-mă la familia mea.

Această tradiţie este, de asemenea, exegetică, asigurînd musulmanii că prezenţa neidentificată din Sura 53:5-10, care este evident inspirată de această întîmplare, nu a fost Domnul, cum avem motive să credem, ci Gabriel, cum a afirmat mai tîrziu Mahomed şi a menţinut întreaga tradiţie musulmană, ulterior.

Sura 96 nu a fost singura candidată pentru cea mai veche revelaţie din Coran. O altă tradiţie, la fel de răspîndită, preferă 74:1-7 şi povesteşte următoarea întîmplare care conduce la această concluzie. După părerea lui Jabir ibn Abdullah, se spune că Mahomed ar fi zis:

> Am poposit la Hira şi, cînd mi-am terminat popasul, am coborît pe fundul văii. Am auzit o voce care m-a strigat şi m-am uitat de jur împrejur, dar n-am văzut pe nimeni. Apoi m-am uitat în sus şi acolo era El aşezat pe tronul Său. Eram copleşit şi am mers la Khadija, spunîndu-i „acoperă-mă cu o mantie", ceea ce a şi făcut. Apoi auzii aceste cuvinte: „O, tu, acoperitule, scoală-te şi îndeamnă şi pe Domnul tău îl preamăreşte; şi hainele ţi le curăţeşte; şi de spurcăciune fugi; şi nu dărui ca să capeţi mai mult; şi aşteaptă-L cu răbdare pe Domnul tău" (Coranul 74:1-7).

---

i-a fost revelată; aceasta înseamnă că ideea respectivă ar putea foarte bine proveni din epoca de dinainte de a fi început să le predice altora." Cf. Watt în Tabari, 1988, p. xxxvii.

[25] Cf. Watt în Tabari, 1988, p. xxxviii: „Primirea pasajelor din Coran nu pare să fi fost însoţită de nici o experienţă vizuală şi astfel este posibil ca Mahomed să fi crezut că „Dumnezeul lui„ [aşa cum este numit Dumnezeu în primele sure] era cel care îi turna în suflet Coranul. Interpretată astfel, povestirea s-ar putea dovedi adevărată în esenţă, cel puţin în acele versiuni în care cuvintele *ma aqra'u* sînt înţelese ca însemnînd „ce să recit?". La un moment dat, un savant musulman şi-a dat seama că aceste cuvinte ar putea de asemenea să însemne „eu nu recit" sau „eu nu citesc". În acea vreme, pentru a contracara acuzaţiile creştine precum că Mahomed ar fi luat povestiri din Biblie, unul din argumentele de forţă ale musulmanilor a fost acela că Mahomed nu ştia să citească; şi astfel, povestirea primei revelaţii a fost uneori modificată, pentru a susţine această linie apologetică. Cu siguranţă, astfel de modificări nu sînt originale."

Date fiind marile diferenţe dintre opiniile discipolilor săi, putem oare stabili ceva sigur despre prima experienţă profetică a lui Mahomed? Dacă urmăm Coranul, acesta începe cu o viziune sau cu un număr de viziuni, pe care Mahomed le-a crezut mai întîi de la Însuşi Domnul, deşi mai tîrziu a avut ocazia să-şi modifice această impresie. Există de asemenea o tradiţie relativ constantă şi una care nu afişează nici o motivaţie evidentă pentru invenţie, conform cărora viziunea s-a petrecut în somn, în timp ce Mahomed se afla într-una din perioadele lui de izolare. Putem să le conectăm şi să descriem izolarea ca o formă de ritual Meccan şi, prin urmare, somnul ca o formă de incubare. Ritualul de izolare este descris de autorii musulmani ca *tahannuth*, un cuvînt de care erau nesiguri şi care astfel este probabil autentic. Ştim la fel de puţine ca şi ei despre *tahannuth*, dar asocierea lui cu o altă formă de retragere ascetică a fost deja observată[26] şi pare posibil ca Mahomed să fie implicat în aceasta sau într-o formă foarte apropiată de exerciţiu spiritual. Nu cunoaştem conţinutul viziunilor sale, exceptînd faptul că era conştient de prezenţa Domnului şi că a „văzut" semnele profetice ale alegerii Domnului său. În ciuda tradiţiei musulmane, Mahomed nu pare să spună că a primit Coranul în acel mod. Cînd şi cum a fost transmis Coranul nu este descris, pentru faptul că s-a vrut evident intenţionat să fie un fel de recitare liturgică, probabil după modelul scriptural evreiesc sau creştin, şi de aceea a fost transmis în mod treptat. Ultima afirmaţie a fost o controversă evidentă a meccanilor care au utilizat natura treptată a Coranului pentru a-i ataca autenticitatea:

> Şi cei necredincioşi zic: „De ce nu s-a trimis Coranul asupra lui deodată?" Aşa a fost, pentru ca să întărim prin aceasta inima ta şi noi l-am citit frumos. (Coranul 25:32)
>
> Şi Coranul l-am împărţit Noi, ca să-l citeşti asupra oamenilor în răstimpuri şi l-am trimis rînd pe rînd. (Coranul 17:107)

Comentatorii nu ştiu cu siguranţă cine au fost „necredincioşii" din Sura 25:34, qurayshiţii sau evreii[27], dar dacă au fost primii, chestiunea a fost inspirată, fără îndoială, de convingerea (evreiască) că revelaţia este un act singular, o convingere pe care însuşi Mahomed a împărtăşit-o[28] în cele din urmă.

Ne reîntoarcem la istorisirea lui Ibn Ishaq şi la evenimentele care au urmat după prima experienţă revelatoare a lui Mahomed.

> Şi am venit la Khadija, şi m-am aşezat lîngă coapsa sa, şi m-am tras mai aproape de ea. Ea a zis: „O, Abu Al-Qasim[29], unde ai fost? Pentru Dumnezeu, mi-am trimis

[26] Vezi Capitolul 5.

[27] Wansbrough, 1977, p. 36.

[28] Vezi Capitolul 8 pentru alegerea sa de la Medina a „Nopţii Destinului" şi pentru revelarea unică şi completă a Coranului.

[29] Mahomed este numit aici, ca de multe alte ori, cu „numele de paternitate". Nu se ştie nimic altceva despre al-Qasim, singurul copil de sex masculin al lui Mahomed cu Khadija.

curierii să te caute şi aceştia au atins înălţimile din jurul Meccăi şi s-au reîntors la mine". Atunci i-am povestit ce am văzut; şi ea a spus: „Bucură-te, o, fiu al unchiului meu, şi ţine inima sus. Cu adevărat, pe numele Celui în mîinile căruia se află sufletul Khadijei, am avut speranţa că tu vei fi profetul acestui popor."

Apoi s-a ridicat, s-a acoperit şi s-a îndreptat spre vărul ei Waraqa ibn Nawfal... care se creştinase şi citea Scripturile şi învăţase după acestea să urmeze Torah şi Evanghelia. Şi cînd ea i-a povestit ceea ce Apostolul Domnului i-a spus că a văzut şi a auzit, Waraqa a strigat: „Sfînt! Sfînt! Sfînt! Cu adevărat pe numele celui în mîinile căruia se află sufletul lui Waraqa, dacă mi-ai spus adevărul, Khadija, atunci s-a pogorît asupra lui marele *Namus*, care a venit mai înainte la Moise şi iată, el este profetul acestui popor. Încurajează-l să fie cu inima sus" (Ibn Ishaq, 1955, p. 106-107).

O generaţie ulterioară de musulmani a înţeles prin *Namus*, grecescul *nomos* sau lege, arhanghelul Gabriel. În acest pasaj nu este clar dacă Mahomed şi Waraqa l-au înţeles la fel, pentru că el poate însemna la fel de bine o personificare anterioară (evreiască?) a Legii-Torah (*via*), precum şi ceva asemănător „Sfîntului Duh".[30]

Revelaţiile au venit din plin la Apostol cît timp acesta credea în Domnul şi în adevărul mesajului Său. El le-a primit de bună voie şi şi-a luat asupra sa tot ceea ce au atras, fie bunăvoinţa, fie mînia oamenilor. Profeţia este o sarcină ce creează probleme – numai mesagerii puternici, hotărîţi o pot duce cu ajutorul şi cu mila Domnului, în pofida opoziţiei pe care o întîmpină din partea celorlalţi oameni la transmiterea cuvîntului Domnului. Apostolul a dus la bun sfîrşit poruncile Domnului în ciuda opoziţiei şi a răului tratament pe care le-a întîlnit.

Khadija a crezut în el şi a acceptat ca adevărat ceea ce a adus el de la Domnul şi l-a ajutat în munca sa. Ea a fost prima care a crezut în Domnul şi Apostolul Său, şi în adevărul mesajului său. Acasă, el nu a fost primit cu contradicţii sau acuzaţii de minciună, care l-ar fi întristat, ci cu alinarea primită de la Domnul prin ea. Ea l-a întărit, i-a uşurat misiunea, i-a proclamat adevărul şi a încercat să micşoreze opoziţia oamenilor. Fie ca Domnul atotputernic să aibă milă de ea...

Apoi aceste revelaţii au încetat pentru o vreme, astfel încît Apostolul a fost abătut şi mîhnit[31]. Apoi Gabriel i-a adus *Sura* Dimineţii (Sura 93), în care Domnul său, care astfel l-a dăruit, i-a jurat că El nu l-a blestemat şi nici nu l-a urît... (Ibn Ishaq, 1955, p. 111-112).

Aceste momente importante sînt datate de tradiţie în luna Ramadan din cel de-al patruzecilea an al Profetului[32], ceea ce în cronologie standard înseamnă 610 d.Hr.

---

[30] Referitor la întregul incident, vezi Watt, 1953, p. 51-52 şi *idem*. Vezi Tabari, 1988, p. xxxviii.

[31] Referitor la această aşa-numită lacună în ordinea revelaţiilor, vezi Watt, 1953, p. 48-49, care ar plasa-o cu trei ani după începutul revelaţiilor şi astfel chiar înainte de „funcţia publică„ a lui Mahomed.

[32] Referitor la alegerea Ramadanului ca luna în care au început revelaţiile, vezi Wagtendonk, 1968, p. 82-122 şi privitor la 40 ca nivel arhetipal al maturităţii, vezi Conrad, 1987, p. 234.

PREDICA PUBLICĂ A LUI MAHOMED

Predicarea publică a lui Mahomed nu a început de îndată ce a primit revelaţiile sale; mai degrabă pare să se fi confesat membrilor cercului apropiat familiei sale timp de trei ani[33]. Cel puţin aşa crede tradiţia musulmană şi această credinţă este reflectată în *Viaţa* lui Ibn Ishaq:

> Poporul a început să accepte islamul în număr mare, atît bărbaţii, cît şi femeile, astfel încît faima sa s-a răspîndit prin Mecca şi a început să se vorbească despre el. Atunci Domnul i-a poruncit Apostolului să declare adevărul despre ceea ce a primit şi să facă cunoscute poruncile Sale oamenilor şi să-i cheme la El. Conform informaţiilor ajunse la mine, trei ani au trecut de cînd Apostolul şi-a ascuns starea pînă Domnul i-a poruncit să facă publică religia sa. Atunci Domnul i-a zis: „Vesteşte ceea ce ţi s-a poruncit şi întoarce-te de la idolatri" (Coranul 15:94) … (Ibn Ishaq, 1955, p. 117).

Ibn Ishaq avertizează, fără a accentua foarte mult, asupra unei reacţii religioase a noului mesaj:

> Cînd Apostolul a prezentat deschis Islamul şi poruncile Domnului, poporul său nu s-a retras, nici nu s-a întors împotriva lui, cel puţin aşa am auzit eu, pînă cînd el a început să vorbească cu dispreţ despre zeii lor. Cînd el a făcut acest lucru, ei l-au primit ca pe o mare ofensă şi au hotărît unanim să-l trateze ca pe un vrăjmaş, exceptîndu-i pe cei pe care Domnul i-a protejat prin islam de un asemenea rău, dar care erau într-o minoritate neglijabilă. Abu Talib, unchiul său, l-a tratat pe Apostol cu blîndeţe şi l-a protejat, Apostolul continuînd să asculte poruncile Domnului, nimic neputîndu-l face să renunţe (*Ibid.*, p. 118).

Conform părerii lui Ibn Ishaq, atunci cînd Mahomed a început să-şi prezinte mesajul, sau, mai exact, şi-a început „vorbirea", cum o numeşte el însuşi în Sura 53:3, nu a avut loc nici un protest general şi nici o ostilitate făţişă. Care a fost primul lui mesaj? În 1956, Harris Birkeland a scris un studiu asupra a cinci *sure* – 93, 94, 108, 105 şi 106 – pe care le-am văzut cuprinse într-un unic context istoric. Birkeland comentează faptul că ele conţin caracteristici comune. Toate utilizează denumirea comună de *Domn* ca nume al lui Dumnezeu[34], iar mai pe larg, toate conţin o singură temă morală, călăuzirea providenţială a Domnului şi răspunsul recunoscător al omului[35]. Nu există

---

[33] Cf. Watt, 1953, p. 48.

[34] Birkeland, 1956, p. 131-132; cf. Welch, 1980, p. 734.

[35] Cf. Birkeland, *ibid.*, p. 5: „Cred că am demonstrat (dintr-o analiză a acestor *sure*) că nu apropierea zilei Judecăţii de Apoi... a constituit fundamentul primei sale predici [adică a lui Mahomed]. Experienţa care a devenit decisivă pentru întreaga activitate viitoare a lui Mahomed trebuie să fi fost recunoaşterea călăuzirii milostive a lui Dumnezeu din viaţa sa şi a poporului său, aceasta însemnînd din *istorie*… *Surele* tratate în această lucrare revelează o etapă în care Mahomed nu se despărţise de păgînismul arab, ci doare simţise puterea divină ca pe o forţă istorică, ceea ce însemna o forţă activă în viaţa istorică a qurayshiţilor şi în viaţa personală a lui Mahomed însuşi. O astfel de activitate divină era necunoscută în păgînismul arab..."

nici o insistență asupra monoteismului, nici recomandări etice, nici mențiunea Judecății, toate învățături caracteristice ale lui Mahomed „avertizatorul" de mai tîrziu. În cele din urmă, *sura* 108 ni-l arată pe Mahomed încă practicînd cîteva din ritualurile păgîne și altele două (105, 106) indică faptul că el ar fi fost încă în relații amicale cu concetățenii săi qurayshiți[36]. Putem crede că aici, și nu altundeva, este forma originală a islamului, fructul primelor experiențe divine ale lui Mahomed, pe care Domnul le-a dezvăluit numai mai tîrziu (Sura 53) pentru a reduce la tăcere critica.

Unul dintre cei care au acceptat „Supunerea" a fost vărul lui Mahomed, Ali, fiul aceluiași Abu Talib care l-a crescut pe orfanul Mahomed.

> Ali a fost primul bărbat care a crezut în Apostolul Domnului, s-a rugat cu el și a crezut în mesajul său divin, de pe vremea cînd era un băiat de 10 ani. Domnul l-a ocrotit prin aducerea sa în grija Apostolului mai înainte de începerea islamului. Abdullah ibn Abi Najih mi-a povestit în numele lui Mujahid ibn Jabr că Domnul și-a arătat ocrotirea și bunăvoința față de el atunci cînd o foamete amarnică i-a lovit pe qurayshiți. Cum Abu Talib avea o familie foarte mare, Profetul i-a vorbit unchiului său al-Abbas, care era unul dintre cei mai bogați oameni din Banu Hashim, sugerîndu-i ca, avînd în vedere familia numeroasă a lui Abu Talib, precum și foametea care a afectat toată lumea, să meargă împreună la el și să-l elibereze de povara unor membri ai familiei sale. Al-Abbas a acceptat și astfel au mers la Abu Talib oferindu-se să-l despovăreze de responsabilitatea a doi dintre băieții săi pînă condițiile se vor mai îmbunătăți. Abu Talib a spus: „Puteți face orice atîta timp cît mi-l lăsați pe Aqil". Apostolul l-a luat pe Ali și l-a ținut la el, în timp ce al-Abbas l-a luat pe Ja'far. Ali a rămas împreună cu Apostolul pînă ce Domnul l-a trimis înainte ca Profet. Ali l-a urmat, l-a crezut și i-a mărturisit adevărul, în timp ce Ja'far a rămas împreună cu al-Abbas pînă a devenit musulman și independent... (Ibn Ishaq, 1955, p. 114).

Îmbrățișarea islamului de către Ali a fost urmată de alte convertiri aproape la fel de logice: robul eliberat al lui Mahomed, Zayd, și apoi redutabilul Abu Bakr[37]:

> Zayd, robul eliberat al Apostolului, a fost primul bărbat care a acceptat islamul, după Ali. Apoi Abu Bakr ibn Abi Quhafa, al cărui nume era Atiq, a devenit musulman... Cînd a devenit musulman, și-a arătat credința sa deschis și i-a chemat pe ceilalți la Domnul și Apostolul Său. Era un om a cărui prezență era dorită, foarte plăcut și cu maniere alese. El cunoștea mai multe despre genealogia qurayshiților decît oricine și despre meritele și greșelile fiecăruia. Era un negustor de un înalt caracter și aleasă bunătate. Poporul său obișnuia să vină la el să discute împreună orice problemă, datorită vastelor lui cunoștințe, experienței în comerț și firii lui

[36] *Ibid*, p. 132-133.

[37] Ordinea acestor convertiri nu este nici pe departe certă; conform multiplelor variante din Tabari, *Analele*, vol. 1, p. 1159-1168; și Watt, 1953, p. 86.

sociabile. El a început să cheme către Domnul şi islam pe toţi cei în care avea încredere dintre cei ce veneau la el să stea de vorbă. (Ibn Ishaq, 1955, p. 115)

Dar nu au fost prea mulţi convertiţi. Qurayshiţii erau sceptici, se pare, în principal faţă de conţinutul predicilor lui Mahomed. Noţiunea de reînviere a morţilor era în particular ţinta sarcasmului lor. Cum ar putea Domnul să strîngă la loc oasele strămoşilor lor morţi era întrebarea lor (Coranul 77:11-15). Mahomed contrazicea aceste acuze prin simpla reiterare că atît învierea, cît şi Judecata de Apoi, sînt realităţi rezultînd din puterea unui Domn omnipotent.

AVERTISMENTUL

La sfîrşitul schiţei istorice a Meccăi din era pe care musulmanii au denumit-o ulterior a *Ignoranţei* sau a *Barbarismului*, Ibn Ishaq oferă aprecierile sale cu privire la momentul şi măsura în care noul emisar al Domnului a schimbat viaţa religioasă a oraşului şi a arabilor:

Această stare de fapt [adică, practicile păgîne ale arabilor din Mecca] a durat pînă ce Domnul l-a trimis pe Mahomed şi i-a revelat cînd Îi va da legile religiei Sale şi obiceiurile pelerinajului: „Atunci grăbiţi de unde grăbesc oamenii şi cereţi iertare de la Dumnezeu, căci Dumnezeu este iertător, îndurat.“ (Coranul 2:195). Cuvintele sînt adresate qurayshiţilor, iar „oameni“ se referă la arabi. Astfel, după regulile *Hajj*-ului, el i-a grăbit pînă la Arafat, le-a poruncit să se oprească acolo, iar apoi să plece în altă parte.

Referitor la prohibiţia de a aduce la sanctuar mîncare şi haine din afara teritoriului sacru, Domnul i-a revelat: „O, fiii lui Adam, luaţi podoabele voastre în tot locul de închinare şi beţi, însă nu fiţi îmbuibaţi, căci el nu iubeşte pe cei îmbuibaţi. Spune: «Cine a oprit podoaba lui Dumnezeu, pe care a făcut-o El pentru servii Săi şi lucrurile cele bune pentru nutrămînt?» Spune: «Acestea sînt pentru cei credincioşi în viaţa lumească mai cu seamă în ziua învierii. Astfel facem răsvedite semnele Noastre pentru un popor priceput.» (Coranul 7:29 -30). Astfel, Domnul a înlăturat restricţiile *humilor* şi inovaţiile qurayshiţilor împotriva intereselor oamenilor, trimiţîndu-Şi Apostolul cu islamul (Ibn Ishaq, 1955, p. 88).

Citînd aceste versete coranice, Ibn Ishaq pare să sugereze că primul interes al lui Mahomed a fost modificarea *Hajj*-ului. Cu toate acestea, Coranul dă un cu totul alt punct de vedere: ceea ce au fost socotite al doilea rînd de *sure* reflectă nu atît de mult problemele rituale, cît cele teologice şi escatologice. Acestea ar fi: credinţa în impunerea Coranului, credinţa că Domnul este unul – Dumnezeul la care Mahomed se referă folosind termenul „Domn“ – credinţa în puterea nelimitată a Unui Domn şi acum în faptul că acea putere se va manifesta prin judecarea umanităţii în acea Ultimă Zi. Schimbaţi-vă gîndirea şi viaţa voastră, avertizează Coranul, deoarece pe păcătoşi îi aşteaptă cu siguranţă Iadul, iar pe cei drepţi o mărinimoasă recompensă.

O, tu, acoperitule, scoală-te și îndeamnă, și pe Domnul Tău îl preamărește; și hainele ți le curățește; și de spurcăciune fugi; și nu dărui ca să capeți mai mult; și așteaptă-l cu răbdare pe Domnul Tău. Și dacă se va sufla în trîmbiță, aceea va fi în ziua aceea o zi grea pentru cei necredincioși, nu ușoară. Lasă-mă cu cel pe care l-am făcut singur și i-am dat avere cu prisos și fii ca martor și i-am făcut (toate) netede; însă el dorește să facă mai mult.(Coranul 74:1-15)

...Apoi a întors spatele și s-a îngîmfat și a zis: „Aceasta numai fermecătura o amintește, aceasta e numai cuvînt omenesc". Îl voi lăsa să ardă în focul iadului, și ce te învață ce este focul iadului? El nu cruță și nu lasă urmă, înnegrind carnea... (Coranul 74:23-29)

În adevăr, pe lună, și pe noapte, cînd întoarce spatele, și pe dimineață, cînd lucește – el este unul din cele mai mari (chinuri), o îndemnare pentru oameni, pentru acela din voi care voiește să meargă înainte sau să rămîie înapoi. Fiecare suflet este zălogit pentru ceea ce și-a agonisit, afară de tovarășii dreptei; în grădini se vor întreba întreolaltă despre cei păcătoși: „Ce v-a mînat în focul iadului?" Ei vă vor spune: „Noi n-am fost între cei ce se roagă și nu i-am ospătat pe sărmani și am bîrfit cu bîrfitorii și am ținut de mincinoasă ziua judecății, pînă ce a venit la noi ceea ce este sigur. Și nu le va ajuta lor mijlocirea mijlocitorilor. Oare ce le este că se întorc de la îndemnare, ca măgarii fricoși, ce fug de leu? Ba fiecare din ei dorește ca să-i dea o filă deschisă. Ba nu; ei doar nu se tem de lumea de apoi! Ba nu; el este o îndemnare, și cine voiește, îl pomenește. Dar îl pomenesc numai aceia care plac lui Dumnezeu. Lui I se cuvine frica lui. Lui iertarea. (Coranul 74:32-55)[38]

DOMNUL DIN ÎNALTURI

Indiferent care ar fi fost credințele și practicile sale mai înainte de experiențele sale vizionare, Mahomed, care a început să predice în public „avertismentul" și „vestea cea bună" a islamului în Mecca, avea o nouă înțelegere asupra Domnului. Aceasta ne apare în cîteva din primele *sure* ale Coranului.[39] Nu este nici

---

[38] Apropo de această *sura*, Watt remarcă (1953, p. 47): „Există o tradiție de la Jabir ibn Abdullah al-Ansari, conform căreia versetele de început ale Surei 74 au fost prima revelație. Aceasta se vede din cuvintele „ridică-te și înștiințează", care par a fi o poruncă de a îndeplini lucrarea de apostol sau de trimis. Totuși, aceasta ar putea fi prima revelație doar dacă Mahomed și-a preluat funcția publică dintr-o dată, fără nici un fel de perioadă pregătitoare. Dacă, totuși, a fost o perioadă pregătitoare și dacă în această perioadă au existat revelații, atunci aceasta nu ar fi prima revelație; și... „recitarea" (Surei 96) nu implică neapărat o funcție publică. Persistența acestei tradiții, în ciuda consensului general dintr-o perioadă timpurie că Sura 96 a fost prima revelație, sugerează că este un sîmbure de adevăr în ea; părerea cea mai posibilă este că aceasta marchează începutul funcției sale publice".

[39] Vezi rezumatul lui Watt (1953, p. 61 ff.) al primei predici. Deși *în mare* există un consens referitor la mesajul coranic de la Mecca, nuanțele privind *secvențele* revelației și, de aici, ale evoluției spirituale a lui Mahomed, nu sînt nici pe departe la fel de clare: cf. Hurgronje, 1874/1957și Paret, 1983, p. 186-193.

Allah al păgînilor qurayshiţi, nici, încă, Allah al dogmaticului Profet din Medina. Ceea ce este demn de remarcat, probabil, este faptul că în primele *sure* meccane Mahomed se referă aproape inevitabil la zeitate nu ca *Allah*, ci mai degrabă, precum am văzut, ca *Domn* sau, pentru că de cele mai multe ori Dumnezeu este cel care vorbeşte, ca *Domnul tău.*[40] Este clar că nu este numele unei noi divinităţi ori a unei zeităţi a cărei prezenţă anterioară în Mecca a fost necunoscută; mai degrabă, este un apelativ sau o referinţă familiară.[41] Cine este „Domnul" lui Mahomed? Nu este deloc clar, sub nici o formă în acest moment, dar mai tîrziu el este fără îndoială Allah al qurayshiţilor şi, bineînţeles, Dumnezeul creştinilor şi al evreilor.[42]

Allah, Rahman şi Musaylima

Savanţii musulmani care au studiat Coranul nu admit dezvoltarea sau evoluţia gîndirii lui Mahomed despre Domnul: Coranul este o unică revelaţie, pentru totdeauna simultan cu Dumnezeu. Dar pornind de la o premisă laică, şi anume aceea că mintea lui Mahomed, la fel ca şi providenţa Domnului, au fost revelate în paginile sale, pare să apară o schimbare, sau cel puţin tentativa unui pas într-o altă direcţie, de-a lungul cunoscutei tentative de ordonare cronologică a *surelor*. La un moment dat, după începuturile predicării, probabil după doi ani[43], Mahomed a început să folosească pentru Domnul său numele de *al-Rahman*, „Cel Îndurător" şi, în consecinţă, în Surele 56, 68, 78, 89 şi 93 *Domnul* şi *Rahman* sînt folosite alăturat, fără nici o menţionare a lui Allah. Spre deosebire de *Domnul*, *Rahman* este un nume, întotdeauna folosit cu articol şi chiar total diferit de alte apelative ale lui Dumnezeu din Coran[44]. Şi este un nume cu o istorie, o istorie fără nici o legătură cu Mecca, unde cultul preislamic al lui „al-Rahman" a rămas nedovedit. *Rahman* a fost proslăvit în Yemen[45], ceea ce este şi mai interesant, deoarece are o directă legătură cu Mahomed, în zona Arabiei centrale cunoscută ca al-Yamama.

Numele *al-Rahman* apare de mai bine de cincizeci de ori în surele din aşa-numita perioadă a doua meccană şi adeseori cu referinţe explicite la

---

[40] Referitor la absenţa numelui *Allah* din primele *sure*, vezi Jomier, 1957, p. 371, nota 3; Watt în Tabari, 1988, p. xxxiii-xxxiv.

[41] Welch, 1980, p. 734.

[42] Deşi această zeitate este numită în Coran 106:3 „*Domnul acestei Case*", adică al Kaabei, s-ar putea la fel de bine să se refere la Hubal; cf. Birkeland, 1956, p. 131-132; Ryckmans, 1951, p. 14 şi notele; referitor la posibilele influenţe ebraică şi creştină, vezi Birkeland, 1956, p. 131; Watt în Tabari, 1988, p. xxxiii.

[43] De asemenea, variabil Welch, 1980, p. 734 şi *idem*, *EI*² s.v. *al-Kur'an*.

[44] Jomier, 1957, p. 362-363.

[45] Ryckmans, 1951, p. 47-48.

faptul că meccanii găseau acest nume straniu, pentru că numea o zeitatea oarecum inacceptabilă.

> Şi dacă te văd cei necredincioşi [Mahomed], nu te privesc altfel decît cu batjocură: „Oare acesta este cel ce aminteşte Dumnezeii voştri?" Şi în îndemnarea celui îndurat nu cred ei. (Coranul 21:37)

> Şi cînd li se spune: „Închinaţi-vă celui îndurat!", zic ei: „Şi este cel îndurat? Oare să ne închinăm la ceea ce ne porunceşti tu?" şi li se măreşte îndărătnicia. (Coranul 25:61)

> Aşa te-am trimis Noi la un popor, înaintea căruia au fost [alte] popoare, ca să le citeşti ceea ce ţi-am descoperit Noi, însă ei cred în cel îndurat. Spune: „El este Domnul meu şi nu este Dumnezeu afară de El. În El mă încred şi la El este întoarcerea mea." (Coranul 13:31)

De aceea, alegerea lui Mahomed a numelui *al-Rahman* pentru a-şi denumi „Domnul" care i-a trimis revelaţiile a cauzat confuzie şi obiecţii printre qurayshiţi. Unii au crezut că *Rahman* al lui Mahomed şi *Allah* al lor sînt doi zei diferiţi, cum ar fi putut foarte bine să fie. Putem vedea începuturile unei reconcilieri în Sura 17 sau, mai precis, ceea ce pare o concesie din partea lui Mahomed, în contextul luării unei decizii cu privire la un aspect al ritualului de rugăciune: „Spune: Chemaţi-l: *Allah* sau chemaţi-l *Er-Rahmîn* - ori şi cum îl chemaţi, ale Lui sînt cele mai frumoase numiri. Şi nu striga în rugăciunea ta, nici nu şopti, ci fii cuviincios pe drum mijlociu."(Coranul 17:110).

După aceasta, nu mai apare nici o menţiune a lui *al-Rahman*, în nici un caz ca unicul nume al lui Dumnezeu. De atunci înainte numele a rămas *Allah*, familiar pentru Mecca, iar *Rahman* a fost redus la una din caracterizările Sale, păstrat cu sfinţenie în formula care stă la începutul fiecărei sure din Coran: „În numele lui Allah, cel Îndurător (*al-Rahman*), cel Milostiv (*al-Rahim*)".

Coranul nu spune nimic despre sursa interesului lui Mahomed faţă de *Rahman* sau cum a ajuns acesta la devotamentul lui faţă de această zeitate. Ceea ce este recunoscut de tradiţia musulmană este că, în toiul tulburărilor apărute de-a lungul Arabiei imediat după moartea lui Mahomed în 632 d.Hr., s-au ridicat o serie de pretinşi profeţi şi printre aceştia se afla un anume Musaylima din Banu Hanifa care şi-a adunat adepţii în jurul său în numele unei zeităţi „al-Rahman". Musaylima pretindea că a primit revelaţii de la acest zeu[46], revelaţii care impuneau un program politic, întocmeau un sever cod moral şi promiteau salvarea escatologică:

---

[46] Ca şi Mahomed, Musaylima folosea stilul prozei versificate al prorocilor (Tabari, *Analele*, vol. 1, p. 1738; vezi şi mai jos), dar şi el combătea orice legătură cu vreun *jinn* sau *shaytan*: Musalyma de asemenea se considera „trimisul lui Dumnezeu„ (*ibid.*, p. 1749), iar revelaţiile sale au venit de sus, de la o sursă ce a fost identificată ca fiind ori *al-Rahman* (*ibid.*, p. 1937) ori pur şi simplu „cel care vine din ceruri".

„Nouă (spunea Musaylima) ne aparţin rugăciunile unei pioase comunităţi care nu este nici damnată, nici insolentă moral, care se roagă noaptea şi posteşte ziua pentru marele zeu, zeul norilor şi al ploilor..." El a mai spus: „Cînd le-am văzut feţele, erau frumoase şi trăsăturile limpezi, şi mîinile lor gingaşe, le-am spus: «Nu vă apropiaţi de femei, nici nu beţi vin, dar sînteţi o comunitate pioasă care posteşte o zi şi îşi impune corvezi într-alta. Lăudat fie Domnul pentru viaţa pe care o veţi trăi cînd veţi trăi din nou (în înviere) şi cum vă veţi ridica la regele cerurilor. Într-adevăr, fie numai cît o sămînţă de muştar, totuşi nu va fi nici un martor care să ştie ceea ce este în inimile oamenilor; şi mulţi oameni sînt sortiţi distrugerii»".

Printre alte lucruri pe care Musaylima le-a poruncit lor este că oricine are un urmaş masculin să nu poată avea o relaţie cu o femeie pînă cînd acel fiu va muri. Apoi el va putea avea un (alt) fiu, dar va trebui să fie abstinent (sexual) de îndată ce va avea unul. Astfel, a interzis femeia celor ce (deja) aveau un copil de sex masculin. (Tabari, *Anale*, vol.1, p. 1916-1917)

Subiectul Musaylima este atins de două ori în *Viaţa* lui Ibn Ishaq, în ambele cazuti doar tangenţial, dar cu o recunoaştere deplină a faptului că un astfel de om a existat şi că acesta a fost un rival profetic al lui Mahomed în al-Yamama din centrul Arabiei. Prima referinţă apare într-o istorisire despre diversele delegaţii tribale, venite la Profet datorită succeselor lui la Mecca şi Ta'if. Una dintre ele era din Banu Hanifa, care reprezenta supremul trib din al-Yamama şi poporul lui Musaylima. Unii cronicari musulmani ulteriori au considerat că Musaylima nu numai a făcut parte din acea delegaţie, dar chiar a intrat în contact, pentru puţin timp, cu Profetul islamului. Ibn Ishaq prezintă, fără prea mare convingere, două istorisiri despre aceste întîlniri – nici una directă – şi despre convertirea lui Musaylima împreună cu restul delegaţiei. În a doua se pretinde că Mahomed i-ar fi spus: „Poziţia lui nu este mai rea decît a ta", o remarcă ciudată pe care se crede că Musaylima a întors-o în avantajul său:

Atunci cînd ei [adică, delegaţia din Banu Hanifa] au ajuns în al-Yamama, inamicul Domnului (Musaylima) a apostat, dîndu-se profet şi jucînd un rol mincinos. El a spus: „Sînt un partener al său [adică, al lui Mahomed] în această problemă" şi le-a spus apoi oamenilor care au fost cu el: „Nu v-a spus el, atunci cînd i-aţi pomenit de mine: «Poziţia lui nu este mai rea decît a voastră.»? Ce poate însemna asta decît că sînt un partener al lui în această problemă?" Apoi a început să rostească rime în *saj'* [adică, proză rimată, caracteristică atît prorocilor preislamici, cît şi primelor părţi ale Coranului] şi să vorbească imitînd stilul Coranului. „Domnul a fost îndurător cu femeia însărcinată; El a scos afară din ea o fiinţă care se poate mişca; din adîncurile ei." El le-a permis să bea vin şi să facă adulter, i-a scutit de anumite rugăciuni, dar îl recunoştea pe apostol ca profet şi Hanifa era de acord cu el în această privinţă. Dar Domnul ştie care este adevărul. (Ibn Ishaq, 1955, p. 636-637)

Relatările despre învăţăturile etice ale lui Musaylima din această istorisire sînt evident tendenţioase; în alte surse, după cum am văzut, despre el se spune

că ar fi cerut post la fiecare a doua zi, să nu se bea vin și abstinență în cadrul căsătoriei după nașterea primului băiat. Aceste învățături morale stricte erau completate de credința în reînvierea individuală și în Judecata de Apoi. În final, mai știm că a stabilit trei rugăciuni zilnice și a solicitat recunoașterea unui *haram* la Hajr în al-Yamama[47]. Există similarități evidente cu învățăturile lui Mahomed, dar ceea ce este mai puțin evident legătura dintre cei doi oameni, precum și direcția din care s-au exercitat influențele, dacă eventual au existat. Sursele musulmane insistă că Musaylima a „împrumutat" sau a „furat" de la Mahomed, în special în materie de stil[48], și dacă acest lucru pare a fi posibil, este dificil de imaginat cum Musaylima l-a împrumutat pe *al-Rahman* din primele încercări fără un succes notabil ale lui Mahomed la Mecca și a reușit să adune Banu Hanifa în jurul presupusei zeități. Ar fi mai ușor să presupunem că *al-Rahman* a fost un cult autentic și de lungă durată din al-Yamama, din vecinătatea modernului Riyadh, un cult de care poate și Mahomed fusese atras.

„Sînt numai niște nume"

Mahomed a avut o experiență divină, iar încercarea lui de a numi sursa acelei experiențe, mai întîi prin „Domnul" său, apoi prin *al-Rahman* și, în final, prin Allah, este numai un exemplu, și nu cel mai izbitor, al modificărilor credințelor sale de-a lungul timpului. Am amintit deja prezența la Mecca a zeițelor al-Lat, al-Uzza și Manat. Aceleași trei zeițe apar – și apoi dispar – într-un pasaj extrem de curios și mult discutat din Sura 53 a Coranului. Contextul exact al acestei *sure* este necunoscut, dar Mahomed se mai afla la Mecca și, se pare, resimțea presiunile rezistenței qurayshiților față de mesajul său:

> Cînd Mesagerul Domnului și-a văzut tribul întorcîndu-i spatele și s-a întristat văzîndu-i ocolind mesajul pe care li l-a adus de la Domnul, a simțit în sufletul său că va veni un semn de la Domnul care să-l împace cu tribul său. Cu dragostea sa pentru tribul său și cu dorința înflăcărată a bunăstării lor, i-ar fi plăcut ca unele din dificultățile pe care aceștia i le-au făcut să fi fost atenuate și, discutînd cu sine însuși, își dorea cu căldură un asemenea rezultat... Apoi Domnul i s-a revelat (Sura 53)... și cînd a ajuns la vorbele: «Ce credeți despre Allît și El Uzza și Manît, a treia după ele?» (Coranul 53:19-20), Satan, profitînd de frămîntările interioare și de ceea ce dorea să aducă poporului său, i-a azvîrlit pe limbă vorbele: „Acestea sînt cocori ce zboară în înalturi; cu adevărat mijlocirea acestora este de sperat."
>
> Cînd qurayshiții au auzit acestea, s-au bucurat și au fost fericiți și încîntați de modul în care el le-a vorbit despre zeii lor și l-au ascultat, iar musulmanii, avînd încredere deplină în Profetul lor, cu respect pentru mesajul pe care l-a adus de la

---

[47] *Ibid.*, vol. 1, p. 1932-1933; cf. Watt, 1956, p. 135.

[48] Tabari, *ibid.*, vol. 1, p. 1932, 1941; cf. Eickelman, 1967, p. 35.

> Domnul, nu l-au suspectat nici de eroare, nici de iluzie, nici de greşeală. Cînd a ajuns la prosternare, terminînd *sura*, s-a aplecat la pămînt, musulmanii făcînd la fel... Qurayshiţii politeişti şi toţi ceilalţi care se aflau în moschee [adică, *haramul* din Mecca] s-au aplecat şi ei la rîndul lor, datorită auzirii unei referiri la zeii lor, astfel încît în moschee nu era nimeni, credincios sau necredincios, care să nu se fi aplecat la pămînt... Apoi toţi au plecat din moschee. Qurayshiţii au plecat încîntaţi de menţionarea zeilor lor... (Tabari, *Anale*, vol. 1, p. 1192-1193 = Tabari, 1988, p. 108-109)

A urmat mai apoi „trimiterea" unui nou verset „corectat", cel care se găseşte acum în Coran: „Acestea sînt numai numiri pe care le-aţi numit voi şi părinţii voştri. Dumnezeu n-a trimis asupra lor împuternicire. Ei urmară numai unei credinţe deşarte şi poftei inimii lor şi la ei a venit de la Domnul lor ocîrmuirea". (Coranul 53:23)

Aceasta este, fără îndoială, povestea autentică – este imposibil de imaginat că musulmanii ar fi inventat o povestire atît de defavorabilă – a notoriilor „versete satanice". Implicaţiile unui verset coranic mai întîi impus, iar mai apoi retras, sînt profunde pentru teologia scripturală islamică şi pentru jurisprudenţă, dar ceea ce este important de reţinut acum este faptul că ele revelează modul în care erau privite cele trei zeiţe la momentul respectiv. Ceea ce a fost mai întîi acordat, iar mai apoi revocat, a fost permisiunea de a folosi cele trei zeiţe ca mediatori ai lui Allah. A fost, cum s-a sugerat, un moment critic în înţelegerea lui Mahomed a distincţiei dintre Allah ca simplu „zeu suprem", capul panteonului arab de la Mecca, unde zeii şi zeiţele mai mici erau invocaţi ca mediatori[49], şi noţiunea ce a rămas în final: Allah este singurul Dumnezeu, fără asociaţi, însoţitori sau „fiice". Zeiţele erau, cum a hotărît revizuirea, „nimic altceva decît nume", inventate de qurayshiţi şi strămoşii lor[50].

Fiicele lui Allah

Coranul reia tema „fiicelor lui Allah" de mai multe ori, cu diferite ocazii, incluzînd tocmai liniile în care „versetele satanice" au fost introduse, iar mai apoi înlăturate: „Ce credeţi despre Allît şi El Uzza şi Manît, a treia după ele? Să aveţi voi fii şi El fiice? Aceasta ar fi o împărţire nedreaptă!" (Coranul 53:19-22).

Ceea ce înseamnă mai exact „împărţire nedreaptă" este explicat în altă parte:

> Oare din ceea ce a făcut El, să-Şi fi luat Sie fiice şi vouă să vă fi dat fii? Dar dacă se vesteşte unuia din ei [adică unui muritor] aceea ce a făcut el ca semănarea celui

---

[49] Watt în Tabari, 1988, p. xxxiv-xxxv; versetul 26 al aceleiaşi *sure* accepta un asemenea rol din partea îngerilor: „Cîţi îngeri sînt în ceruri al căror rol nu e de nici un folos decît atunci cînd Dumnezeu îi lasă să plece pe cei pe care El îi alege şi îi acceptă".

[50] Coranul, 53:23.

îndurat [dacă, de exemplu, I s-a născut o fiică], atunci se înnegreşte faţa sa şi el este mîhnit. (Coranul 43:15-16)

Deci întreabă-i, dacă are Domnul tău fiice şi ei fii? Oare pe îngeri i-am făcut noi femeieşti, şi au fost ei martori? Oare nu e minciună dacă zic ei: „Dumnezeu a născut!" Da, ei sînt mincinoşi. Şi-a ales El fiicele înaintea fiilor?... (Coranul 37:149-153)

Acesta este modul în care Coranul stabileşte că cele trei zeiţe nu sînt „fiicele lui Allah": dacă Domnul ar avea urmaşi, atunci aceştia cu siguranţă ar fi băieţi. Acest mod ridică, fără a o adresa direct aici, o întrebare mai simplă: dacă ele nu sînt urmaşele Lui, care este atunci relaţia dintre diverşii zei şi zeiţe ai panteonului meccan şi Marele Zeu Allah? Sînt ei, şi pot fi chemaţi mai apoi, mediatori de vreun fel? Un răspuns este dat ceva mai jos, în aceeaşi *sura*: „Şi cîţi îngeri sînt în ceruri, mijlocirea lor nu foloseşte la nimic, doar dacă a îngăduit Dumnezeu cui a voit şi cui i-a plăcut. Cei ce nu cred în lumea de apoi numesc pe îngeri cu nume muiereşti" (Coranul 53:26-28).

Ultimul verset arată poziţia pe care Mahomed se gîndeşte să o adopte: Coranul explică statutul celor trei zeiţe şi, probabil, al altor zeităţi asemănătoare şi anume că ele sînt de fapt îngeri, a căror intermediere *este* permisă de Dumnezeu şi cărora necredincioşii le-au dat fără să ştie nume feminine[51]. Acest punct de vedere este făcut explicit într-un alt text de la începuturile perioadei *Rahman*:

Şi ei îi fac femei pe îngerii care sînt servii celui îndurat. Oare au fost ei martori [politeiştii] la facerea lor? Mărturia lor se va scrie şi ei vor fi traşi la răspundere. Şi ei zic: „Dacă ar fi voit cel îndurat, noi nu le-am fi servit lor". Ei n-au despre aceasta ştiinţă, ci numai presupun. (Coranul 43:19-20)

Micii demoni

Dacă prima degradare a zeiţelor din panteonul Meccăi s-a rezumat la eliminarea statutului lor de progenituri ale lui Allah la gradul de îngeri, o degradare ulterioară este evidentă în alt loc din Coran. Scena din Sura 34 ni-l prezintă pe Dumnezeu întrebînd îngerii la Judecata de Apoi: „Şi într-o zi vă va aduna cu toţii, apoi le va zice îngerilor: «Care dintre aceştia (politeişti) v-au servit?» Ei vor zice: «Mărire Ţie! Tu eşti scutul nostru, nu ei. Ba ei au servit duhurilor şi cei mai mulţi din ei au crezut în ele»" (Coranul 34:40-42).

Şi, din nou: „Şi ei puseră între El şi între duhuri înrudite, însă duhurile ştiu că ei vor fi daţi în judecată. Mărire lui Dumnezeu pentru ceea ce vorbesc ei, afară de servii lui Dumnezeu cei curaţi" (Coranul 37: 158-159).

---

[51] Cf. Welch, 1980, p. 740: „Din acest (argument) nu reiese că meccanii credeau că venerează îngeri; dimpotrivă, identificarea zeiţelor meccane cu îngerii pare a fi o evoluţie coranică. Nu există dovezi care să arate că meccanii acceptau această interpretare a identităţii zeilor şi zeiţelor lor".

Şi în final, cel mai explicit: „Ei au făcut tovarăşi lui Dumnezeu duhurile, pe care El le-a făcut, şi au minţit că El ar avea fii şi fiice, fără înţelepciune; mărire Lui şi departe de El tot ce-i adaugă ei“ (Coranul 6: 100).

Zeii din Mecca erau astfel puşi chiar mai jos decît îngerii; ei erau *jinni* demonici, din greşeală şi, probabil, din neştiinţă, proslăviţi de qurayshiţi şi de alţii ca zei autentici[52]. Ei sînt robi, ca şi oamenii, şi, mai rău, nu au nici o putere:

> Vor ei să-i facă tovarăşi lui Dumnezeu nişte fiinţe care n-au făcut nimic, dar ele fură făcute şi nu le pot ajuta nimic, ba nici chiar sie înşişi nu-şi pot ajuta? Dacă-i chemaţi să fie ocîrmuiţi, ei nu ascultă. E tot atîta, ori să-i chemaţi, ori să tăceţi. Aceia pe care îi chemaţi afară de Dumnezeu, sînt asemenea servi ca şi voi. Chemaţi-i deci şi lăsaţi-i să vă răspundă, de iubiţi adevărul. Au ei oare picioare ca să umble cu ele, sau mîini ca să apuce, sau ochi ca să vadă, sau urechi ca să audă. Spune: „Chemaţi idolii voştri şi apoi puneţi-mi curse şi nu mă lăsaţi să aştept.“ Scutul meu este Dumnezeu, care a descoperit scriptura. El îi scuteşte pe cei cuvioşi. (Coranul 7:191-195)

Toate aceste poziţii au condus într-adevăr, în epoca meccană tîrzie a lui Mahomed[53], la un monoteism mai clar în care este negată tocmai existenţa unor zei mai mici. Locuitorii panteonului meccan au fost amendaţi, cu sintagma „nimic altceva decît nume“, din Coran 53:26, iar *surele* de la Medina sînt pline de afirmaţii despre unicitatea de netăgăduit a Domnului[54].

În legătură cu această înţelegere mai severă şi mai profundă a monoteismului, către sfîrşitul perioadei în care s-a aflat în Mecca, putem vorbi şi de o aparentă schimbare a modului în care Mahomed înţelege toate temele principale familiare Meccăi preislamice: *jinnii*, diavolii şi diverşi îngeri cărora li s-a acordat un anumit statut şi credibilitate în primele *sure* ale Coranului. În *surele* meccane se consideră că *jinnii* nu numai că există, dar ei sînt legaţi într-un mod oarecare de destinul uman: din patruzeci şi opt de menţionări ale *jinnilor*, douăzeci apar în sintagma „*jinn* şi bărbat“, iar în şaisprezece se descrie o persoană, inclusiv Mahomed, ca fiind „posedat de *jinn*“[55]. Dar la scurt timp după Hijra, termenul dispare: *jinnii* au încetat să mai existe pentru Profetul islamului. Acelaşi lucru este valabil şi pentru o noţiune înrudită, dar uşor diferită, *shaytanii* sau diavolii.[56] Deşi Mahomed a găsit termenul util pentru a-şi

[52] Cf. Watt, 1953, p. 108: „Cînd se spune că idolatrii i-au făcut pe demoni (*jinn*) tovarăşi ai lui Dumnezeu, aceasta nu înseamnă neapărat că idolatrii i-au privit ca demoni; Coranul s-ar putea să exprime astfel lucrurile, pentru că acesta era punctul de vedere adoptat în vremea lui Mahomed şi a altora care abandonaseră venerarea idolilor.“

[53] Welch, 1980, p. 742.

[54] *Ibid.*, p. 743.

[55] *Ibid.*, p. 744.

[56] *Ibid.*, p. 745: „Relaţia dintre demoni (*jinn*) şi *shaytani* în Coran este foarte clară şi indubitabilă. În contextele în care demonii sînt duhuri rele, neascultătoare sau necredincioase, cei doi termeni sînt sinonimi sau interschimbabili. Există totuşi diferenţe însemnate în uzul

caracteriza oponenţii, noţiunea a dispărut şi ea din terminologia sa religioasă, la doi ani după ce a ajuns la Medina.

CHEMAREA LA RUGĂCIUNE

Arabii se rugau înainte de venirea islamului, precum am văzut şi, dacă „chemările spre zeitate" aveau loc uneori neregulat, iar alteori la momente fixe cum ar fi răsăritul şi apusul, în general se petreceau în vecinătatea unei zeităţi, în sanctuare (*masjid/masajid*) al căror nume exact, „loc de prosternare", indică faptul că ruga era însoţită de o postură adecvată. Am studiat două liturghii, versetele de procesiune adresate „fiicelor lui Allah", probabil o parte a unui ritual de ocolire, şi doxologia (*talbiyya*) îndreptată direct spre Allah şi zeii asociaţi. Nu cunoaştem exact contextul în care qurayshiţii îşi venerau zeii în acest mod, nici rugăciunile care se potriveau anumitor sacrificii, nici cum era „izolarea" cu rugăciunile şi posturile sale combinată cu ritualul pelerinajului. Dar este sigur că rugăciune şi proslăvire au făcut, şi astfel, atunci cînd Coranul în bătaie de joc le numeşte „nimic altceva decît fluierături şi bătăi din palme" în Sfînta Casă (8:35) sau cînd qurayshiţii se autocaracterizează în Coran ca fiind cei care „nu se numărau printre cei care se rugau" (74:43) şi astfel urmau să fie trimişi în iad, putem spune că aprecierile sînt făcute dintr-un punct de vedere islamic particular.

Rugăciunea, mai precis un anume tip de rugăciune, este de fapt una din primele şi cele mai insistent cerute elemente ale mesajului lui Mahomed, fiind înţeleasă exact în acelaşi sens în care au înţeles-o şi contemporanii creştini şi evrei. Cuvîntul folosit este *salat*, un cuvînt preluat în arabă din aramaică, *lingua franca* a celor două comunităţi[57], care se referă la rugăciunea *liturgică*, care este o proslăvire publică a Domnului sub forma unor vorbe rostite auzibil în cîteva momente fixe ale zilei Mahomed le recomanda musulmanilor: „Şi nu striga în rugăciunea ta, nici nu şopti, ci fii cuviincios pe drum mijlociu." (Coranul 17:110) – acompaniate de gesturi sau poziţii tradiţionale.

Ceea ce a făcut Mahomed însuşi şi ceea ce le-a cerut să facă şi celorlalţi la Mecca mai rămîne a fi o problemă deschisă pentru interpretări.[58] Cei cîţiva

---

coranic al celor doi termeni: *shaytan* are conotaţia de „duh rău" sau „necredincios", iar utilizarea sa cea mai recentă, în contextele medineze de început, se referă clar la oponenţii umani ai lui Mahomed, cel mai probabil evreii; pe de altă parte, se spune că *jinnii*, uneori sînt credincioşi, de aceea acest termen în Coran nu este nicicînd aplicat la adversarii umani".

[57] Wensinck, 1975, p. 74; Jeffery, 1938, p. 98-99.

[58] Caetani a susţinut (1905, p. 434) că „ritualul şi elementele liturgice ale islamului, fiind în cea mai mare parte produsul mediului medinez, exista foarte puţin sau deloc în vremea cînd profetul ţinea piept singur qurayshiţilor din Mecca".

musulmani trăiau singuri şi izolaţi într-un mediu păgîn ostil şi le-ar fi fost dificil să practice orice tip de rugăciune publică, îndepărtîndu-se de rudele, prietenii şi vecinii lor şi, de aceea era posibil ca rugăciunile lor să fie identice în formă şi alcătuire cu cele ale qurayshiţilor sau ca ele să se facă în intimitate şi spontan[59]. În *surele* meccane se regăseşte un număr de dispoziţii legate de rugăciune, dar ele par adresate de Domnul lui Mahomed însuşi ca recomandări pentru practica generală. De exemplu, există o referinţă timpurie cu privire la un păgîn care încerca să-şi oprească „robul“ să se roage (96:9-10), aici întîlninde-se un termen des folosit de Mahomed la singular.

Tradiţionalistul Waqidi este ceva mai explicit cînd se referă la reacţia qurayshiţilor la rugăciunea lui Mahomed la Mecca:

> Profetul obişnuia să iasă pînă la Kaaba la începutul fiecărei zile şi să facă rugăciunea *duha*. Era o rugăciune în care qurayshiţii nu au găsit nici o greşeală. Cînd mai apoi se ruga în restul zilei, Ali şi Zayd obişnuiau să rămînă cu el şi să-l păzească. Atunci cînd era vremea rugăciunii *'asr*, Profetul şi însoţitorii săi obişnuiau să se ducă prin văi, unul cîte unul sau în perechi; obişnuiau să se roage (rugăciunile) *duha* şi *'asr*. (Maqrizi, *Imta'*, vol. 1, pp. 16-17)[60]

Duha era rugăciunea care se făcea cu puţin timp după răsăritul soarelui[61], iar *'asr* era rugăciunea de dinaintea apusului, dar nu este foarte clar de ce qurayshiţii obiectau faţă de una şi deloc faţă de cealaltă.[62] Dar ne este arătat un Mahomed rugîndu-se la Kaaba în maniera şi la timpul qurayshiţilor. Iar Profetul primise cîteva instrucţiuni întrucîtva diferite referitor la timpul în care ele trebuie să fie făcute: „Împlineşte rugăciunea la apusul soarelui pînă la întunericul nopţii şi citirea zorilor. Citirea zorilor are mărturie pentru sine“ (Coranul 17:80). *Stînd în picioare* sau *alegîndu-şi un loc* pentru rugăciune este o expresie des întîlnită în Coran, aşa cum este şi în Biblie; ne este amintit faptul că: „locul lui Avraam“ (*maqam Ibrahim*) era o caracteristică importantă preislamică a Haramului Meccăi[63].

---

[59] *Ibid.*, p. 435.

[60] Citat de Rubin, 1987, p. 40.

[61] Această rugăciune nu a supravieţuit ca una dintre rugăciunile musulmane canonice. La un moment dat chiar la începuturi aceasta a fost înlocuită de rugăciunea *fajr*, făcută cu puţin timp *înainte* de răsăritul soarelui; cf. Rubin, 1987, p. 56-57.

[62] Rubin, *ibid.*, p. 54, 57, sugerează că obiecţia qurayshiţilor faţă de rugăciunea *'asr*, precum şi înlocuirea de către Profet a rugăciunii de dinainte de apariţia zorilor cu cea de după apusul soarelui (vezi nota precedentă) sînt rezultatul adoptării deliberate de către Mahomed a modelelor iudaice pentru aceste două rugăciuni.

[63] Musulmanii au explicat în general numele ca făcînd referire la o piatră pe care Avraam s-a ridicat pentru a construi Kaaba (vezi Capitolul 1) şi astfel a fost aceasta arătată în Haram, însă o explicaţie mult mai plauzibilă o identifică drept *locul de rugăciune* al lui Avraam: „Avraam s-a trezit devreme şi a mers la locul în care el stătuse în picioare (*maqom)* în

În acest pasaj orele rugăciunii par clare, adică trebuie făcută o rugăciune dimineața și una seara, chiar dacă alte versete meccane cum ar fi 11:116 („Roagă-te la cele două capete ale zilei și la căderea nopții“) indică faptul că este posibil ca Mahomed să se fi rugat de trei ori pe zi și, dacă aceasta sugerează practica iudaică, faptul că este inclusă o rugăciune de noapte amintește mai mult de practica creștină, în special în lumina remarcei Coranului în 73:20: „Cu adevărat Domnul tău știe că stai (la rugăciune) aproape două treimi din noapte sau jumătate, sau o treime, așa cum face o parte dintre cei care sînt cu tine“. Deși aceasta din urmă s-ar putea să se datoreze în anumită măsură „retragerii“ preislamice înțelese greșit, dar cu siguranță nu unui model iudaic, deși se potrivește cu obiceiurile călugărilor creștini, cu al căror stil de viață Mahomed era familiarizat.[64] Aceasta, în nici un caz nu era obligatorie, deoarece versetul respectiv arată clar că nu toți musulmanii îl practicau.

La Medina, obiceiul rugăciunii musulmanilor pare să fi evoluat mai aproape de practica iudaică a rugăciunilor de dimineață, amiază și seară.[65] Veghile voluntare de noapte au fost abrogate într-o revelație care a fost inclusă în același verset 20 al Surei 73 și s-a adoptat rugăciunea de amiază printr-o adăugire reflectată în Sura 2:239 de mai tîrziu: „Fii credincios practicii tale de

prezența lui Dumnezeu“ și acesta este pasajul pe care îl citează Talmudul (Talmudul babilonian, *Berakhot* 6b) cînd recomandă ca fiecare credincios să aibă propriul său *maqom* pentru rugăciune.

[64] Coranul, 57:17; 5:85; 9:34.

[65] Urmîndu-l pe Caetani, Welch, 1983, p. 21-22, a argumentat că nu numai veghile de noapte, dar și rugăciunile (*salat*) de dimineață și cele de seară erau numai obligația lui Mahomed la Mecca și că există dovezi care sugerează că la Mecca „Mahomed îndeplinea ritualul în mod public, în timp ce discipolii săi participau în primul rînd prin prezența lor, ascultînd în tăcere și, posibil, recitînd formule (laudative)... în anumite momente. În orice caz, aceste pasaje [ca de exemplu: 11:114-115; 40:55] arată că unul din rolurile inițiale ale lui Mahmed în cadrul comunității în perioada meccană era acela de conducător al venerației și că el a continuat să-și facă rugăciunile (*salat*) în ciuda persecuțiilor și a ispitirii de a înceta“. Cf. Caetani, 1905, vol. 1, p. 453: „Concluzia mea este că, pe cînd se afla la Medina, el a avut ocazia să se roage în mod repetat pe parcursul zilei, avea în spatele său o serie de discipoli ai săi așezați în ordine și cu o ținută sobră și că aceștia încercau să-i imite mișcările și prosternările pe care el le folosea în timpul rugăciunii; și că, fără îndoială, el avea obiceiul de a-și așeza discipolii în curtea casei sale și că, probabil, pentru a avea un număr cît mai mare și mai sigur de credincioși, acesta, imitîndu-i pe evrei și pe creștini, a preluat obiceiul de a predica într-o anumită zi a săptămînii (vinerea). Cu toate acestea, cineva ar putea spune că acesta era mai degrabă un obicei patriarhal, chiar casnic, poate al Profetului, decît o lege strictă de urmat pentru adepții săi. Mahomed însuși, așa cum reiese clar din multe tradiții (vezi, de exemplu, povestirea pelerinajului de rămas bun), nu se ruga întotdeauna într-un mod anume stabilit, ci mai degrabă cum îi convenea lui, adică, nu la ore fixe, ci în diferite etape ale unei călătorii, în locul și la timpul cel mai potrivit...“.

rugăciune (*salat*) și rugăciunii (*salat*) de la miezul zilei".[66] În perioada lui Mahomed la Medina îngenuncherea formală (*rukku'*) făcea cu siguranță parte din ritualul rugăciunii (48:29, 22:76 etc.), iar Coranul 77: 48 „Și cînd le-a spus «îngenuncheați», ei nu au vrut să îngenuncheze", adresat qurayshiților păgîni, sugerează clar că a fost astfel de la început.

În versetul coranic 17:80, citat deja, *salat* pare să fie identificat cu termenul „recitare", aparent a cuvintelor lui Dumnezeu însuși, așa cum sînt dictate prin excelență în „Recitarea" *al-Quran*. Aici un cuvînt de împrumut din limba siriană (*qeryana*)[67] și dacă numirea frecventă a Coranului drept „Cartea" vorbește despre tradiția iudaică și creștină a revelației sub formă de Scriptură formală (*biblion, graphe*), *qeryana*, prototipul sirian al cuvîntului „Coran", vorbește de recitarea orală (*lectio, miqra*) a acelorași cuvinte ale lui Dumnezeu într-un context liturgic.[68] Tradițiile liturgice ebraice și creștine contemporane au păstrat cu sfințenie Cartea – prezența nișei pentru Torah din sinagogă și prezența Evangheliilor în altarul bisericii sînt evidente pentru orice observator – și au folosit recitarea acesteia ca o formă de rugăciune către Dumnezeu. Dar chiar și fără această dovadă lexicografică zdrobitoare, din stilul și conținutul Coranului s-ar impune de la sine aceeași concluzie. *Surele* meccane timpurii poartă toate semnele stilistice și retorice ale rugăciunilor, scopul pentru care s-a intenționat a servi de la bun început.[69]

---

[66] Wensinck, 1975, p. 77.

[67] Jeffery, 1938, p. 233-234.

[68] Graham, 1985, p. 31.

[69] Wansbrough, 1978, p. 68-69: „După analiza meticuloasă realizată de Norden [*Agnostos Theos*, 1913] a structurii de bază a rugăciunii din sfera elenistică, iudaică și creștină, se poate observa, din punctul de vedere al desfășurării, că expresiile echivalente musulmane corespund tiparului. Pentru preamărire, laudă și bazilee, Baumstark (1927) a notat corespondentele frazeologice. Anumite mijloace retorice, precum: paralela, aliterația, anaphora și *isocola* sînt comune celor patru literaturi și cu siguranță acest lucru sugerează ideea de moștenire comună... Ce am descris (mai sus) ca formule coranice indică aceleași mijloace comune și par să fi îndeplinit aceleași funcții liturgice..." Cel mai clar și, probabil, cel mai deliberat exemplu de *sura* liturgică este, fără îndoială, Sura 1, „Fatiha"; vezi Goitein, 1966, p. 82-84.

CAPITOLUL 7

Migrația la Medina

OPOZIȚIA QURAYSHIȚILOR

După cum povestește Ibn Ishaq în *Viața lui Mahomed*, predicile lui Mahomed au stîrnit în curînd mînia tovarășilor săi qurayshiți. În Coran găsim o aluzie la acest lucru, deși una foarte voalată: „nu le-am dat Noi o carte sfîntă pe care să o urmeze?".

«Ba nu, – ei zic: „Noi am aflat pe părinții noștri într-o credință (*Alaummatin*) și sîntem duși pe urmele lor". Și noi n-am trimis înaintea ta în nici o cetate un îndemnător, fără ca să zică cei buieci din ea: „Noi am aflat pe părinții noștri într-o credință (*Alaummatin*) și sîntem duși pe urmele lor"». (Coranul 43:21-22)

Coranul îi descrie astfel pe qurayshiți ca pe niște reacționari încăpățînați, dar se pare că era mai mult decît tradiția oarbă care i-a îndemnat pe cei din Mecca să se revolte împotriva noului profet care apăruse în mijlocul lor. Versetul citat mai sus caracterizează opoziția mesagerului ca venind din partea celor înstăriți sau importanți din comunitate, lucru care ne sugerează că trebuie să fi fost o fărîmă de tensiune economică și socială în rezistența qurayshiților. Pasajul „cei bogați dintre ei" poate face aluzie la des repetatul avertisment că fiecare om nu este decît paznicul propriei sale averi și că va veni o vreme în ziua judecății, cînd va trebui să dea socoteală de ceea ce a făcut cu această avere.[1]

Pentru cel care este milostiv și se păzește să păcătuiască și crede în Dumnezeire, Noi o să-i netezim calea spre mîntuire; dar pentru cel care nu acceptă milostenia și nici nu o oferă, și nu crede în Dumnezeire, noi o să-i arătăm calea spre pierzanie. Căci Noi sîntem cei care arătăm calea dreaptă și a noastră e viața de acum și viața de apoi. Ascultați ce vă spun acum, în focul veșnic nu va arde nimeni decît cel păcătos care ia în derîdere și nesocotește dreapta credință. Dar cel credincios, care-și ispășește păcatele prin milostenie nu va ajunge nicicînd în focul veșnic, și nici cel ce face doar fapte bune pentru slava celui Atotputernic, fără să caute răsplată. Aceștia pot să fie mulțumiți. (Coranul 92:4-21)

---

[1] Cf. pasajele examinate de Watt, 1953, p. 60-85.

Toate acestea sînt chestiuni delicate şi în Coran nu găsim referiri directe la vreun nume, nu există nici critici directe, iar acţiunile lui Mahomed nu lasă nicicum impresia că ele au fost făcute din exces de zel, ca să-i alunge pe profitori din templu sau că ar fi jucat rolul unui inchizitor meccan. E foarte clar însă că nu sîntem în posesia întregului adevăr, dar dacă judecăm lucrurile din punct de vedere pur spiritual, motivul reacţiilor violente de respingere pe care le-au avut meccanii faţă de Mahomed rămîne la fel de învăluit în mister ca şi formele de opoziţie care au dus la executarea evreilor.

Există totuşi şi alte cauze, mai puţin religioase, care au fost invocate pentru a explica motivul pentru care qurayshiţii au obiectat cu atîta îndîrjire la cele spuse de un meccan de-al lor. Unii au argumentat că motivul ar fi fost doar teama că Mahomed va schimba combinaţia de evlavie şi negoţ care constituia esenţa *Hajj-ului*, în timp ce alţii insistau să susţină că nu există nici o dovadă a intenţiilor lui Mahomed în această direcţie, şi nici că qurayshiţii ar fi anticipat demolarea aranjamentului comercial şi religios care le adusese pînă atunci prosperitatea.[2] Este adevărat că Mahomed nu a arătat niciodată intenţia făţişă de a desfiinţa în întregime *Hajj-ul*, dar există unele indicii care sugerează că el avea unele nemulţumiri legate de ritualurile meccanilor, pentru că îngăduia, nu fără să-şi arate nemulţumirea însă, că „nu e păcat" să faci înconjurul Marwei şi Safei (2:158) şi, deşi se ştie cu siguranţă că a interzis iniţial cultul celor trei idoli, care erau cu toţii sărbătoriţi la Mecca, a permis o vreme ca acest cult să fie practicat, pentru a linişti temporar spiritele printre qurayshiţi, şi de aici au apărut „Versetele satanice". Nu ştim dacă aceste nemulţumiri ale qurayshiţilor erau de ordin religios sau pur comercial, dar politeismul meccan şi cultul acestor idoli trebuie să fi fost un motiv de la care se pornea disputa dintre predicile lui Mahomed, legate de acest subiect, şi modul în care reacţionau qurayshiţii la aceste predici. Aceste două povestiri din perioada timpurie par să confirme supoziţiile respective:

> Trimisul Domnului, fie-i numele lăudat în veci, a poruncit islamul, în taină sau pe faţă, iar cei care i-au dat ascultare şi au crezut în el erau mulţi, şi tinerii şi nevolnicii, iar qurayshiţii cei necredincioşi nu au îndrăznit să-l înfrunte. Atunci cînd El trecea printre ei îl arătau cu degetul spunînd: „Iată-l pe tînărul din neamul lui Abd al Muttalib care spune despre cele ce se petrec în rai".[3] Aşa au stat lucrurile pînă cînd, în Coran, Dumnezeu a făcut de ocară pe cei care îi adorau pe idoli şi nu credeau în el spunîndu-le că pierdute sînt pe veci sufletele strămoşilor lor, cei care au murit fără să aibă dreapta credinţă. Atunci, qurayshiţii s-au pornit să-l urască pe Trimisul

[2] Watt în Tabari, 1988, p. xli-xlii.

[3] I s-ar spune unui bărbat care avea pe atunci, conform cronologiei tradiţionale, 43-44 de ani „un tînăr din clanul Abd al-Muttalib"?

Domnului, fie-i numele lăudat în veci, și să i se opună în toate. (Ibn Sa'd I/1, p. 133)[4].

Există o altă istorisire despre această schimbare importantă în viața lui Mahomed. Tabari, istoricul care a trăit în secolul al X-lea, citează un document din jumătatea a doua a secolului al VII-lea, scris la 70 de ani după acele evenimente:[5]

Hisham Ibn Urwa ne istorisește despre cele scrise de Urwa, scrise din porunca lui Abd al Malik Ibn Marwan (Calif 685-705 era noastră): „Cît despre acesta, cel care este Trimisul Domnului – fie-i numele lăudat în veci – atunci cînd le-a poruncit celor din neamul lui să creadă în porunca lui care-i va duce pe calea cea dreaptă, pe care Dumnezeu l-a trimis să le-o arate, ei l-au urmat întîi, apoi s-au lepădat de dînsul atunci cînd le-a vorbit de falșii idoli. Apoi a venit din Ta'if un anume qurayshit, un om bogat, care l-a contrazis amarnic și care i-a stîrnit împotriva lui pe toți cei care-i dăduseră ascultare. Așa că cei mai mulți dintre ei i-au întors spatele și nu l-au mai urmat, afară de cei care erau apropiați Domnului, puțini la număr. Și lucrurile au stat astfel atîta timp cît Domnul a vrut să le lase așa. Apoi mai marii tribului s-au sfătuit cum să-i îndepărteze de la dreapta credință pe toți cei din neamul lor care-l urmau pe Mahomed. Acelea au fost timpuri de mare chin și suferință pentru oamenii islamului care-l urmau pe Profet, fie-i numele în veci lăudat. Unii și-au pierdut credința, iar pe alții Domnul i-a ținut deoparte pentru lucrarea lui" (Tabari, *Analele*, vol 1, p. 1180-1181).

Ce fel de om este acesta?

Nu avem nici un motiv să nu credem că Mahomed nu ar fi luat parte la toate tîrgurile anuale, el era la urma urmelor un negustor, chiar și atunci cînd Coranul a început să i se reveleze. Nu putem ști dacă următoarea întîmplare care s-a petrecut în timpul unui astfel de tîrg este sau nu adevărată. Se poate să fi fost imaginată doar pentru a justifica cele întîmplate, dar are totuși valoarea de a ne oferi o imagine a contextului în care qurayshiții au aflat cine este Mahomed:

Cînd a venit vremea tîrgului, un număr de qurayshiți au venit la al Walid ibn al Mughira care era un om important. Acesta le-a spus: „Cînd va veni vreme de mers la tîrg și vor veni la tine trimișii arabilor, și-ți vor spune ce au auzit despre cineva din neamul tău, să fiți de acord cu cele ce se vor spune dintr-o anumită parte, fără să le contraziceți și nimeni nu va spune astfel nici un neadevăr".

Aceștia i-au răspuns:

– Ne vei spune, deci, ce crezi despre acest om.

El le-a spus:

– Nu, voi veți vorbi și eu voi asculta.

[4] Citat de Watt, 1953, p. 87.

[5] Watt, 1953, p. 101, privește documentul citat de Tabari ca probabil fiind autentic.

Ei au răspuns:

– El e un proroc (kahin).

El le-a zis:

– În numele Domnului, nu e, fiindcă nu vorbeşte în versuri şi cu înţeles ascuns, aşa cum face un proroc.

– Atunci înseamnă că e posedat de duhuri, au spus aceştia.

– Ba nu, le-a răspuns Mughira, nu sînt aşa posedaţii pe care i-am mai văzut pînă acum; nu se zbate, nu bolboroseşte şi nici nu e cuprins de spasme.

– Înseamnă dar că e poet, au răspuns oamenii.

– Nu e poet, pentru că ştim cum este poezia, în metri şi în iambi.

– Atunci e un vrăjitor.

– Ştim cum arată vrăjitorii şi ce e vrăjitorie, şi nu sînt semne că ar fi vorba de asta.

– Atunci ce spui că este, Abu Abd Shams? – l-au întrebat.

– În numele Domnului, vorba lui e dulce şi e nespus de înţelept, mintea lui rodeşte ca un palmier ale cărui ramuri sînt încărcate de rod şi toate cele ce voi aţi întrebat se ştie că nu sînt adevărate. Cel mai aproape de adevăr din ceea ce aţi grăit, e că e ca un vrăjitor, care a dus un mesaj care îl desparte pe fiu de tată, sau de frate, de soţie sau de întreaga lui familie.

Auzind acestea, oamenii au plecat de lîngă el şi s-au aşezat pe drumurile care duceau la tîrg, şi au început să le spună trecătorilor despre toate cele pe care le făcea Mahomed. Aşa au început acei oameni să răspîndească vorba despre Apostol şi toţi arabii care au ajuns la tîrg au aflat despre el şi astfel întreaga Arabie a început să vorbească despre el. (Ibn Ishaq, 1955, p. 121-122)

Acest pasaj întreg este un exemplu grăitor de muncă a unui biograf dintr-o epocă mai apropiată. Ceea ce a avut el la dispoziţie ca sursă de inspiraţie sau care alte surse au folosit cei de dinaintea sa nu sînt altceva decît înseşi păgîniile din Coran din care apar acele mici amănunte care sînt descrise în cartea sa „Viaţa Profetului“ (care nu este altceva decît o exegeză a Coranului). Aceste acuzaţii care i-au fost aduse lui Mahomed le regăsim şi în două din revelaţiile mai timpurii:

Aşa că luaţi aminte! Ceea ce Dumnezeu v-a trimis în dar (pe Mahomed adică) nu este doar un prezicător (*kahin*) şi nici voi nu sînteţi posedaţi de duhuri (*majnun*). Atunci cînd alţii spun: „El e un poet de la care vom afla care ne va fi soarta“, Eu vă spun: „Aşteptaţi-vă! Voi fi cu cei care se aşteaptă să fie mîntuiţi“. (Coranul 52:29-31)

O altă referire la acelaşi subiect:

„Nu! Vă jur pe cele văzute şi pe cele nevăzute: acesta e într-adevăr mesajul de la un trimis ales, nu e vorba unui poet (aşa cum aţi putea crede!) sau a unui proroc (aşa cum vă aduceţi aminte), ci este un trimis al Dumnezeului atotputernic“. (Coranul, 69:38-43)

De ce să fi crezut contemporanii lui Mahomed că acesta ar fi fost un prezicător sau un poet? După cum povesteşte Ibn Ishaq, acestea erau două

tipuri de personalități carismatice, des întîlnite în Arabia secolului al VII-lea,[6] iar pe baza dovezilor existente cele dintîi predici ale lui Mahomed la Mecca semănau cu versurile pe care le făceau poeții epocii sau cel puțin păreau să sugereze acest lucru celor care îl asculatu.[7] Deși Ibn Ishaq neagă acest lucru, Coranul nu neagă această asemănare stilistică; mai degrabă pune sub acuzație ceea ce se insinuează și anume că inspirația Profetului, care a venit de la Dumnezeu „încredințată spiritului său" (Coranul 26:192-193) a fost identificată ulterior ca venind de la Gabriel și nu de la duhuri (*djin*) sau de la vreun demon, cum s-a întîmplat în cazul versetelor satanice.

> Este într-adevăr mesajul de la un trimis ales, unul care este înzestrat de la cel Atotputernic, un ales căruia trebuie să i se dea ascultare și credință. Tovarășul vostru (Mahomed) nu e posedat de duhuri (*majnun*): El l-a văzut pe Domnul clar în Ceruri. Nu e nici plin de taine necurate (*al ghayb*). Nu e predica unui demon blestemat (*shaytan*). (Coranul 81:19-25)

Persecuția fățișă a musulmanilor

Ibn Ishaq povestește cum s-au stricat relațiile dintre musulmani, mai cu seamă despre neînțelegerile din rîndurile qurayshiților:

> Cînd qurayshiții au văzut că Mahomed nu cedează în fața lor și le face de ocară idolii și că unchiul lui se poartă cu el cu blîndețe luîndu-i apărarea, unul dintre conducătorii lor a venit la el și i-a spus: „Abu Talib...nepotul tău ne-a blestemat idolii, ne-a insultat credința și-a rîs de rînduiala vieții noastre, și i-a acuzat de păcate pe strămoșii noștri; fie îl oprești tu din aceste lucruri, fie ne dai nouă încuviințarea să-l oprim noi înșine, pentru că tu ești de-o potrivă cu noi în aceste lucruri și noi o să te scăpăm de el". Acesta le-a dat un răspuns care să-i împace și ei au plecat.

---

[6] Zwettler, 1990, p. 77-88: „... *Kahin* era un sfătuitor în probleme oculte, un clarvăzător sau oracol ale cărui enunțuri concise, criptice, rimate și inspirate de demoni în probleme legate de cămile pierdute, de lansarea de raiduri, de determinare a paternității și mai cu seamă de interpretare a viselor și de alte feluri de prevestiri erau rareori conștiente, însă erau căutate și de obicei răsplătite... Spre deosebire de *saj'*-ul rimat și cadențat al *kuhhan*-ului, rostirile poeților erau mult mai regulate și concepute după tiparul structurii lor formale... Poeții înșiși pare să fi participat într-o măsura mult mai mare în viața socială a Jahhiliyyei, servind uneori ca purtători de cuvînt respectați ai triburilor lor, strigători temuți de invective în versuri dușmanilor, lăudători bine veniți în fața regilor și a căpeteniilor și maeștri admirați ai artei oratorice la orice adunare"; cf. Fahd, 1966, p. 91-104. Dar după cum subliniază Zwettler, nu există nici o dovadă că i s-ar fi dat vreodată vreunui poet sau proroc arab ceva care să semene de departe cu puterea politică ce i-a fost acordată lui Mahomed în cele din urmă la Medina.

[7] Paret, 1983, p. 196-197; Zwattler, 1990, p. 81. O atenție considerabilă a fost acordată acum stilului „poetic" sau, mai bine-zis, „profetic" al revelațiilor de început (Crapon de Carpona, 1981; Neuwirth, 1981), deși, în primul rînd, din punctul de vedere al criticii formei coranice și nu din acel al comparației cu stiluri contemporane similare.

Profetul şi-a continuat calea, făcîndu-le oamenilor cunoscută credinţa în Dumnezeu şi adunînd oamenii întru calea cea dreaptă. Drept urmare, legăturile sale cu qurayshiţii au început să se strice şi oamenii s-au pornit să-l duşmănească. Aceştia vorbeau tot timpul despre el şi se aţîţau unul pe altul împotriva lui. Apoi au mers la Abu Talib pentru a doua oară spunîndu-i: „Tu eşti un om de vază printre noi şi noi te-am rugat să-ţi opreşti nepotul să facă toate aceste lucruri, dar tu nu ne-ai dat ascultare. Nu putem răbda ca strămoşii noştri să fie ponegriţi, obiceiurile noastre batjocorite şi idolii noştri defăimaţi. Pînă te vei descotorosi de el, noi o să ne luptăm cu amîndoi, pînă una din părţi va fi nimicită". Şi astfel zicînd, oamenii au plecat de acolo. Abu Talib fu foarte îndurerat să se rupă de neamul său şi de vrăjmăşia iscată, dar nu putu nici să se lepede de Profet şi să-l dea pe mîna lor.

Qurayshiţii nu puteau să întoarcă şi celălalt obraz. Dacă nu puteau să pună mîna pe Mahomed, care se bucura de protecţia familiei sale, ei au găsit alte ţinte pe care au putut să le doboare cu mai multă uşurinţă.

Qurayshiţii i-au aţîţat pe oameni împotriva tovarăşilor Profetului, care deveniseră musulmani. Toate triburile s-au năpustit asupra musulmanilor care se aflau în rîndurile lor, bătîndu-i şi silindu-i să se lepede de credinţa lor. Profetul şi-a apărat tovarăşii cu ajutorul unchiului său, care, văzînd ce făceau qurayshiţii, i-a chemat pe cei din neamul Banu Hashim şi Banu Abd al Muttalib în apărarea lui. Cu toţii au fost de acord, mai puţin Abu Lahab, duşmanul blestemat al Domnului. (Ibn Ishaq, 1995, p. 118-120)

În acest moment, persecuţia musulmanilor nu a devenit nu numai făţişă, dar şi extrem de violentă:

Apoi qurayshiţii au început să-şi arate vrăjmăşia faţă de toţi cei care îl urmau pe Profet, atacînd toate neamurile în care existau musulmani, luîndu-i prizonieri, bătîndu-i, înfometîndu-i şi lăsîndu-i pradă căldurii ucigătoare de la Mecca, pentru a-i sili să se lepede de credinţa lor. Unii au cedat persecuţiilor, iar alţii au rezistat fiind sub protecţia Domnului.

Presiunea socială, boicotul economic, precum şi forţa fizică – toate acestea au fost folosite împotriva noilor credincioşi:

Abu Jahl a fost acel om hain, care i-a ridicat pe meccani împotriva lor. Atunci cînd auzea că cineva s-a convertit la islamism, dacă acesta era un om de vază care avea mulţi protectori puternici, îl ocăra şi-l făcea de ruşine, spunîndu-i: „Te-ai lepădat de credinţa tatălui tău care a fost mai de soi decît tine. Te vom face de ruşine ca pe un smintit şi un prost şi-ţi vom face numele de batjocură". Dacă acesta era un negustor, îi spunea: „Nimeni n-o să-ţi mai cumpere marfa şi vei ajunge un amărît, un cerşetor". Dacă era un om fără rang, atunci îl bătea şi-i asmuţea şi pe alţii împotriva sa. (Ibn Ishaq, 1955, p.143)

Exilul în Abisinia

Apoi s-a întîmplat un lucru neaşteptat, dar care este perfect explicabil: un număr de credincioşi, 82 sau 83 după una din istorisiri, 11 bărbaţi şi 4 femei după alta, au fost trimişi să treacă Marea Roşie şi să ajungă la creştinii din Abisinia. Cea mai fidelă istorisire a acestui eveniment o găsim în cartea lui Tabari, consemnată din ordinul lui al-Zuhri:

> Cînd musulmanii erau maltrataţi astfel de qurayshiţi, Profetul le-a poruncit să plece în exil în Abisinia. Acolo exista pe atunci un suveran drept, a cărui faimă se dusese pentru virtutea lui şi pe nume Negus, în ţara căruia nimeni nu suferea de nedreptate. Abisinia era o ţară sigură, cu un comerţ înfloritor şi unde se trăia bine; qurayshiţii făceau ades negoţ acolo. Cînd Trimisul Domnului le-a poruncit să meargă acolo, mulţi dintre musulmani au luat calea exilului în Abisinia de teama persecuţiilor la care erau supuşi în Mecca. El se temea că aceştia vor fi ispitiţi să se lepede de credinţa lor. Profetul însuşi a rămas la Mecca. Ani buni au trecut în acest fel, qurayshiţii oprimîndu-i pe toţi cei care deveniseră musulmani. (Tabari, *Analele*, vol. 1, p.1180-1181=Tabari, 1988, p. 98-99)

Qurayshiţii au decis să-i urmărească în Abisinia, ceea ce era un act care nu putea avea o altă justificare decît aceea că şi un număr mic de musulmani putea să compromită o importantă relaţie economică pe care meccanii o aveau cu abisinienii.

> Cînd qurayshiţii au văzut că tovarăşii Profetului erau instalaţi confortabil în Abisinia şi că erau în siguranţă acolo, au hotărît să trimită doi soli cu un mesaj către împăratul Negus, prin care să-l convingă să-i ispitească pe musulmani să se lepede de credinţa lor şi să-i aducă pe aceştia înapoi din Abisinia. Qurayshiţii au strîns o mulţime de piei pe care să le dea în dar fiecăruia dintre aghiotanţii regelui, pentru că obiectele din piele erau la mare preţ în acea ţară. (Ibn Ishaq, 1955, p. 150-151)

Qurayshiţii i-au instruit pe cei doi soli să le ofere celor de la curte în dar obiectele de pielărie care erau singurele lucruri de preţ pe care meccanii puteau să le ofere şi să încerce să-l determine pe Negus să-i extrădeze pe musulmani înainte ca aceştia să aibă ocazia să se întîlnească cu regele. Planul lor nu a fost însă pe placul suveranului.

> Negus şi-a ieşit din fire, auzind această propunere, şi le-a spus: „Nu, n-o să-i extrădez pe musulmani! Nu voi trăda pe nimeni din cei care mi-au cerut ajutorul şi protecţia ori s-au stabilit în ţara mea şi m-au acceptat drept stăpînul lor, aşa că le voi porunci să vină aici să aud ce au de spus în apărarea lor la acuzaţiile acestor doi soli". Apoi le-a poruncit tovarăşilor Profetului să se înfăţişeze... Cînd aceştia au ajuns la curte, au băgat de seamă că regele îşi chemase episcopii care veniseră cu cărţile sfinte. El i-a întrebat care era credinţa pentru care se lepădaseră de poporul lor fără ca să se fi convertit la religia din ţara lor sau la religia altor neamuri. Ja'far ibn Abi Talib i-a răspuns: „Mărite rege, noi am fost nişte barbari şi ne-am închinat

la nişte falşi idoli, am mîncat stîrvuri, am făcut fapte de ocară, am încălcat legile firii, ne-am bătut joc de cei care ne-au fost oaspeţi, iar cei mai puternici dintre noi i-au devorat pe cei mai slabi. Toate acestea s-au întîmplat pînă în clipa cînd a venit la noi Trimisul Domnului, despre al cărui neam, dreptate, milostenie şi adevăr ai auzit. El ne-a poruncit să credem în Dumnezeu, care e doar unul, şi să renunţăm la pietrele şi la chipurile cioplite pe care strămoşii noştri le-au venerat. El ne-a mai poruncit să spunem adevărul, să ne ţinem de cuvînt, să nu nesocotim rudele şi prietenii, să ne abţinem de la vărsarea de sînge. Ne-a interzis să mai comitem lucruri groaznice, să minţim, dar să avem grijă de orfani şi să nu mai necinstim femeile. Ne-a mai poruncit să credem doar în El şi în nimic altceva şi ne-a rînduit rugăciunile, posturile şi pomenile... Neamurile noastre ne-au atacat, ne-au supus la cazne şi ne-au ademenit să ne întoarcem ca să-i venerăm pe falşii idoli şi să ne lepădăm de Dumnezeu... Am venit în ţara asta şi te-am ales pe tine drept stăpîn, nu pe altul. Ne-am bucurat pînă acum de protecţia ta şi sperăm să nu fim nedreptăţiţi cît sîntem sub puterea ta, mărite rege!“

Negus i-a întrebat apoi dacă au adus cu ei ceva care să fi fost trimis de la Dumnezeu. Cînd Ja'far i-a răspuns că are un astfel de lucru, Negus i-a poruncit să-i citească şi Ja'far i-a citit un pasaj din KHY'S (adică din versetul 19). La auzul acestor lucruri, Negus a plîns pînă i s-a udat barba, iar episcopii săi au plîns pînă li s-au udat cămăşile. Atunci Negus le-a spus: „E adevărat, aceste porunci sînt aduse tot de acolo de unde Iisus (în unele variante Moise) le-a luat pe celelalte. Voi doi puteţi pleca îndărăt, căci niciodată nu voi îngădui să-i luaţi cu voi pe aceşti oameni şi ca ei să fie astfel trădaţi“. (*Ibid*, p. 151-152)

Aceasta a fost o mică victorie, dar motivele care au stat la baza obţinerii ei nu sînt foarte clare, în ciuda faptului că Negus a plîns auzind recitîndu-se din Coran.[8] Unele surse susţin că Mahomed se temea de tăria musulmanilor care fuseseră trimişi în Abisinia, căci aceştia erau cei mai slabi dintre credincioşii lui şi cei care nu erau capabili să reziste la persecuţiile qurayshiţilor. Există un sîmbure de adevăr în aceste supoziţii, iar motivul pentru care putem crede aceste lucruri este că, după ce Mahomed s-a instalat în siguranţă în Medina, aceştia au trebuit să depună mărturie că nu s-au lepădat de credinţa lor, iar cei care nu s-au mai întors de acolo au fost întotdeauna bănuiţi că ar fi

[8] Identificarea şi funcţia grupului cunoscut sub numele de „abisinienii“ (*ahabish*), care apare adesea în Mecca în vremurile preislamice, este una dintre incertitudinile ce nu par a fi lipsite de importanţă. Lammens sugerase (1928b, p. 238-294) că aceştia erau un grup de mercenari africani care constituiau principala forţă armată a qurayshiţilor şi, chiar dacă această teză a fost combătută, analiza cea mai recentă a acestei probleme a susţinut concluziile lui Lammens şi a mers mai departe: „E un fapt dovedit că la Mecca a existat o colonie importantă de abisinieni cu statut de servi care îndeplineau tot felul de îndatoriri şi ocupau un loc important în economia meccană... Este posibil ca sub influenţa acestei clase Profetul să fi ales Abisinia ca loc de refugiu pentru primii săi discipoli, cînd aceştia erau ameninţaţi de autorităţile qurayshite“ (Fahd 1989, p. 542)

trădători[9]. Cercetătorii europeni au propus o altă interpretare a emigrației în Abisinia, cum ar fi de pildă, o încercare de atragere a acestora în interiorul unei alianțe sau poate emigrația să fi reprezentat începutul unei schisme în micuța comunitate musulmană din Mecca[10].

Abisinia se poate să fi fost singurul port care mai era încă deschis celor din Mecca. În 614, la patru ani după ce Mahomed a avut prima revelație, dezastrul a lovit pe rînd cele două mari puteri ale Semilunei. Mai întîi, prin frontiera prost păzită din partea de est năvăliseră persanii și ocupaseră toate provinciile romane, inclusiv Siria, Palestina și Egiptul, iar piața internațională se prăbușise. Însă ocupația persană n-a durat prea mult. În momentul în care Mahomed era boicotat în Mecca, împăratul Heracliu strîngea o armată în Armenia, cu care avea să-i înfrîngă în curînd pe perși și să cîștige dominația asupra imperiului. Pe la 632, anul în care Mahomed murea în Medina, cele două puteri erau sleite și se aflau într-un dezastru politic, economic și social. Avem prea puține documente scrise, care să facă referire la aceste evenimente, în principal la căderea Ierusalimului în 614 și la masacrul care au avut loc acolo, dar există mai multe mărturii despre cele întîmplate în zonele instabile de graniță, acolo unde beduinii și coloniștii au venit în contact unii cu alții. Nefev, în sudul Palestinei, care reușise să supraviețuiască în ciuda neglijenței imperiale crescînde, a căzut rapid pradă ruinei[11].

Tradiția arabă, care pare a fi izolată în acel moment și în care sînt păstrate doar puține date despre aceste momente memorabile, consemnează totuși că toate terenurile arabile ale Siriei nu erau decît ruinele orașelor și pîlcuri de culturi de măslini abandonate, printre care pășteau cămilele[12]. Prin urmare, meccanii puteau nutri anumite speranțe de a face comerț în Abisinia și pe coasta de vest a Mării Roșii, care era destul de apropiată de Hijaz, atît în termeni economici, cît și în termeni militari, după cum consemnează istoria comună, anterioară și ulterioară a celor două țări. Din punct de vedere religios, cele două zone erau de asemenea destul de apropiate, căci monoteismul biblic al lui Mahomed sau ceea ce se poate numi versiunea sa de iudeo-creștinism nu trebuie să fi fost cu mult prea diferită de practicile religioase din țara lui Negus.[13] Mahomed trebuie să fi fost un politician *hijazi* mult prea ambițios ca să se gîndească la Abisinia ca la un loc de refugiu permanent, atît

---

[9] Referitor la întoarcere, vezi Ibn Ishaq, 1955, p. 526-528, referitor la statutul religios dubios al emigranților, vezi Caetani, 1905, p. 264-265, 279.

[10] Watt, 1953, p. 114-115.

[11] Mayerson, 1964, p. 190-195; Schick 1987.

[12] Tabari, 1897, p. 299, nota 4.

[13] Caracterul iudaic-pronunțat al creștinismului abisinian, observat de aproape toți vizitatorii europeni de mai tîrziu, este examinat și analizat de Ullendorff, 1956.

pentru el, cît şi pentru tovarăşii săi, dar el era un vizionar destul de iscusit, să poată prevedea că la rîndul lor creştinii din Abisinia nu ar putea să ofere doar un refugiu, ci şi să se transforme într-un grup misionar care să răspîndească islamul la fel cum se aştepta să se întîmple cu evreii din Medina. Oricare au fost motivele acestei plecări în Abisinia, cei mai mulţi dintre musulmanii plecaţi în primul val acolo s-au întors, în primul rînd din cauza unui zvon:

> Credincioşii care plecaseră în Abisinia au auzit că meccanii au acceptat islamismul ca religie şi s-au întors în ţară. Dar cînd au ajuns în apropierea oraşului, au aflat că acest zvon era fals, aşa că au intrat în Mecca fie pe furiş, fie sub escorta unor protectori. Unii dintre cei care se întorseseră în Mecca au rămas aici pînă în momentul migraţiei spre Medina şi au fost de faţă la bătăliile de la Badr şi Uhud alături de Profet; alţii au fost aruncaţi în temniţă pînă după evenimentele de la Badr, iar alţii au murit în Mecca... Numărul total al celor care se întorseseră din Abisinia era de 36 de oameni. (*Ibid.*, p. 168-169)

Boicotul

Zvonurile despre convertirea qurayshiţilor nu erau adevărate, dar existau totuşi semne că lucrurile aveau să se schimbe la Mecca. Înainte de migraţie şi la scurt timp după aceea, credinţa lui Mahomed a făcut doi noi adepţi, doi oameni puternici şi importanţi din rîndul qurayshiţilor, Hamza ibn al-Muttalib şi Umar ibn al-Khattab, cel de-al doilea fiind cel care avea să-l înlocuiască pe Abu Bakr, succesorul Profetului la conducerea comunităţii musulmane. Chiar dacă aceste două convertiri nu au însemnat decît un succes modest, acesta a fost însă suficient să provoace o reacţie dură din partea conducătorilor comunităţii qurayshite:

> „Atunci cînd qurayshiţii au înţeles că musulmanii care emigraseră la curtea regelui Negus se bucurau de protecţia acestuia, că Umar se convertise la islamism, că atît el, cît şi Hamza trecuseră de partea Profetului şi a tovarăşilor săi, şi că islamul începuse să se răspîndească printre membrii triburilor, s-au strîns laolaltă cu toţii şi au scris o înţelegere prin care urmau să impună un boicot total asupra celor din neamul Banu Hashim şi Banu Muttalib, prin care nimeni nu avea să îngăduie căsătoria cu o femeie din acel trib sau să dea de soţie o femeie după un bărbat din cele două neamuri, că nu vor mai vinde şi nu vor mai cumpăra nimic de la ei. Apoi au pus acest înscris în mijlocul oraşului, pentru ca toată lumea să ştie de el şi să-l respecte". (Ibn Ishaq, 1955, p. 159)

Scopul acestui aranjament nu era numaidecît să-i înfometeze pe Mahomed şi pe supuşii lui, ci să-i excludă din viaţa unui oraş care trăia mai ales din comerţ.[14]

---

[14] Sursele descriu un boicot oficial de trei ani; de fapt, se susţine că în acest sens un document ar fi fost afişat pe zidul Kaabei. Caetani a adus argumente încrîncenate împotriva

În acest timp Mahomed le ținea predici credincioșilor săi zi și noapte, în taină sau la vedere, despre puterea unicului Dumnezeu, fără să se teamă de nimeni. Unchiul său și restul celor din Banu Hashim se strînseseră în jurul său și îl protejau de atacurile qurayshiților, care, văzînd că nu pot să-l doboare astfel, au început să-și bată joc de el și să-l ponegrească. În Coran au început să apară numele dușmanilor qurayshiți, să fie pomenită viclenia lor…

Cei din neamul Banu Hashim și Banu al-Muttalib erau la casele lor cînd s-a semnat înțelegerea dintre qurayshiți și cînd un număr de qurayshiți au încercat să anuleze acest act. Nici unul dintre aceștia nu a stăruit mai mult decît Hisham ibn Amr… care a mers la Zuhayr ibn Umayya… și i-a spus: „Cum te poți bucura că ai ce mînca, cu ce te îmbrăca și te poți căsători atunci cînd știi în ce stare sînt unchii tăi de pe mamă? Ei nu pot vinde și nu pot cumpăra nimic, nu pot să se căsătorească…". Acesta i-a răspuns: „Ce pot să fac, sînt doar unul singur. Dacă ar fi și alții de partea mea, aș anula această înțelegere…".

Hisham a pornit să caute și pe alții care să-l sprijine, dînd de știre în toată cetatea.

Cu toții s-au înțeles să se adune lîngă Al Hajun, la Mecca, și s-au legat cu toții că se vor lupta să-i convingă și pe alții că acest boicot trebuie să înceteze. Zuhayr a cerut să fie lăsat să vorbească primul, așa ca în ziua în care s-au adunat cu toții, Zuhayr a venit îmbrăcat în haine de sărbătoare și a înconjurat Kaaba de șapte ori, apoi s-a adresat mulțimii: „Voi, locuitori ai Meccăi, în timp ce voi vă ospătați și umblați înveșmîntați în straie scumpe, cei din neamul Banu Hashim se prăpădesc de foame pentru că nu au ce vinde și ce cumpăra. În numele Domnului, vă jur că eu nu voi avea odihnă pînă cînd această înțelegere și acest boicot impus asupra lor va fi încălcat". Abu Jahl, care stătea lîngă o latură a moscheii, a exclamat: „Ești un mincinos! În numele Domnului, această înțelegere nu poate fi încălcată". Zama'a i-a răspuns: „Ba tu ești cel ce spune doar minciuni, n-am fost de acord cu toții cînd s-a făcut această înțelegere". (*Ibid.*, p. 161, 172)

Și alții erau nemulțumiți de acea înțelegere. În ciuda opoziției lui Abu Jahl, documentul a fost rupt, iar boicotul a încetat. Dar în momentul în care inamicii lui Mahomed păreau să piardă terenul de sub picioare, în anul 619 d.Hr., Profetul a primit două lovituri serioase care aveau să-i slăbească atît din putere, cît și din rezerve.

MOARTEA KHADIJEI ȘI A LUI ABU TALIB

Khadija și Abu Talib au murit în cursul aceluiași an, iar începînd cu moartea Khadijei nenorocirile au început să se țină lanț, căci ea fusese sprijinul lui Mahomed întru islam și doar ei îi putea împărtăși Profetul toate frămîntările sale. Cînd a murit și Abu Talib, el a mai pierdut un om de nădejde, care-i era de mare folos și care-l

povestirii tradiționale, deși este sigur că au fost îndurate presiuni sociale și economice: Caetani, 1905, p. 288-293.

apăra şi în faţa vrăjmaşilor din propriu-i neam. Abu Talib s-a prăpădit cu trei ani înainte ca Mahomed să plece la Medina şi în acea perioadă au început şi qurayshiţii să-l obijduiască şi să-l nedreptăţească aşa cum nu ar fi îndrăznit să o facă atîta timp cît unchiul său mai era în viaţă. (Ibn Ishaq, 1955, p. 191)

Mahomed o luase pe Khadija de soţie în anul 595 şi, după cum se spune, din unele surse nu de foarte mare încredere, ea ar fi avut 40 de ani şi el doar 25 cînd s-au căsătorit. I-a născut patru fiice, Zaynab, Ruqayya, Umm Kulthum şi Fatima şi mai mulţi fii, care au murit însă cu toţii la vîrste fragede. Imediat după moartea Khadijei, Mahomed s-a însurat cu Sawda, soţia unuia dintre credincioşii care plecaseră în exil şi murise în Abisinia. Există unele indicii care arată că Mahomed urma să o ia în căsătorie şi pe Aisha, fiica lui Abu Bakr, în timpul şederii sale la Mecca, dar se pare că acest mariaj nu s-a consumat pînă în momentul în care Profetul s-a stabilit la Medina, după cum precizează unele surse.[15] Acolo, Mahomed a luat în căsătorie pe Hafsa, fiica lui Umar, pe Zaynab, fiica lui Jahsh,[16] pe Umm Salama, Juwayriyya, pe Ramla care se mai numea şi Umm Habiba, pe Safiyya şi pe Maymuna.[17] Nici una dintre acestea nu i-a mai născut vreun fiu sau vreo fiică, dar Mahomed a mai avut un fiu, Ibrahim, cu concubina sa coptă, Maria. Şi Ibrahim a murit de mic.

O INVITAŢIE VENITĂ DINTR-O OAZĂ ÎNDEPĂRTATĂ

În ciuda faptului că boicotul instituit împotriva sa se încheiase, afacerile lui Mahomed se duceau vertiginos de rîpă. Abu Talib fusese ca o pavăză în calea duşmanilor Profetului, dar după moartea sa, Mahomed s-a văzut nevoit să caute protecţie în alte părţi, chiar şi în locuri mai îndepărtate. Cu toate că a căutat să-şi facă un aliat în rîndul tribului Thaqif, duşmani ştiuţi ai qurayshiţilor, care locuiau pe lîngă Ta'if, apelurile sale au rămas fără ecou, în ciuda faptului că Mahomed a încercat să-i atragă pe beduini de partea sa, mergînd să le vorbească la fiecare tîrg la care aceştia se adunau.

Oamenii din neamul său erau din ce în ce mai tare împotriva lui şi doar puţini îi mai stăteau aproape, mai ales dintre cei mai nevoiaşi… Apostolul s-a dus la tîrgurile

[15] Povestirea ei este păstrată de Tabari, în *Analele*, vol. 1, p. 1769-1770.

[16] La aceasta, cu siguranţă cea mai controversată dintre căsătoriile lui, se face referire în Coran (33:37), în timp ce profetului i se acordă permisiunea să se căsătorească cu verişoara lui Zaynab, care era de asemenea divorţată de robul său eliberat şi fiul său adoptiv Zayd ibn Haritha. Se spune că Zaynab obişnuia să se laude în consecinţă că Dumnezeu fusese cel care o dăduse în căsătorie şi că Gabriel îi servise de peţitor; Tabari, 1990, p. 134, nota 897.

[17] Autorităţile musulmane în materie, cele mai multe dintre ele acordînd o atenţie considerabilă soţiilor lui Mahomed (cf. Tabari, *Analele*, vol. 1, p. 1766-1778), erau foarte nesigure atît în ceea ce priveşte numărul cît şi numele acestora; cf. Tabari, 1990, p. 127, nota 871.

în care se strîngeau semințiile arabe spunîndu-le celor adunați acolo că el este trimisul Domnului și arătîndu-le calea cea dreaptă. El le poruncea să creadă în el și să-l apere de vrăjmași pînă cînd Dumnezeu va fi terminat să-i trimită Profetului mesajul său...

Disperarea crescîndă care-l cuprinsese pe Mahomed era motivată și de opoziția implacabilă a lui Abu Lahab. Conflictul dintre cei doi se transformase într-o aprigă dispută personală:

Am auzit pe tatăl meu povestindu-i lui Rabi'a ibn Abbad că pe vremea cînd era el tînăr și mergea cu tatăl său la Mina, Profetul obișnuia să se oprească pe la taberele arabilor spunîndu-le că el este Apostolul Domnului și arătîndu-le calea cea dreaptă, că Dumnezeu e unul și că trebuie să se lepede de idolii la care se închinaseră pînă atunci, și că trebuie să-i dea lui adăpost pînă cînd Dumnezeu își va fi înfăptuit cu el planul pentru care fusese ales. Pe lîngă el umbla un altul, un ins gătit în haine alese, cu două bucle care-i străjuiau fața. Cînd Apostolul termina ce avea de spus, el obișnuia să spună: „Acest om nu vrea decît să vă smintească... să nu-l băgați în seamă și mai ales să nu-i dați ascultare...". L-am întrebat pe tatăl meu cine era acel om care umbla după Apostol și-l făcea de ocară și mi-a răspuns că acela era chiar unchiul lui, Abd al Uzza ibn Abd al Muttalib, care mai era cunoscut și sub numele de Abu Lahab. (Ibn Ishaq, 1955, p. 194-195)

În cele din urmă, apelurile Profetului nu au rămas fără ecou. Printre cei care și-au plecat urechea la predicile lui erau și vizitatori dintr-o oază îndepărtată, Yathrib, aflată la 275 de mile distanță de Mecca. Yathrib, care avea să se numească mai tîrziu Orașul (Madina) Profetului, sau mai pe scurt Medina, era în acele vremuri o așezare agricolă în care trăiau laolaltă evrei și arabi. Ibn Ishaq socotește providențială această întîlnire și spune că evreii din Yathrib i-au fost de folos Profetului:

Cînd Dumnezeu a vrut să arate tuturor oamenilor calea cea dreaptă și cînd Profetul putea să-i facă lucrarea pentru care fusese trimis și să fie umplut de slavă, atunci i-a scos în cale un număr de „ajutoare" (adică locuitorii din Medina care aveau să se convertească mai apoi la islamism) la unul din tîrgurile care se țineau la Mecca... Atunci cînd l-au întîlnit pe Apostol, aceștia i-au povestit că erau din neamul Khazraj și că erau în alianță cu evreii de acolo. Profetul i-a invitat să i se alăture și le-a spus despre islam, le-a recitat Coranul.

Astfel a pregătit Domnul calea islamului pentru ei (khazrajii), care credeau și se închinau la idoli, trăiau laolaltă cu evreii din Medina, care erau oameni cu credință în Scriptură și în cele sfinte. Atunci cînd apăreau neînțelegeri între cele două tabere, evreii obișnuiau să le spună: „Vremea este aproape, va veni curînd momentul cînd va fi trimis un Profet printre noi și noi îl vom urmări, și vom veni asupra voastră, iar voi veți pieri pînă la unul, cum au pierit Ad și Iram." Astfel, atunci cînd ei (adică khazrajii) au auzit ce predica Profetul, și-au spus: „Cu siguranță că acesta e trimisul Domnului de care ne vorbeau evreii, să nu-l lăsăm să ajungă la ei înaintea noastră".

Ceea ce poate fi descris de la bun început drept doar o stratagemă de auto-apărare („dacă nu-l atragem repede pe Profet de partea noastră cu siguranță că evreii îl vor atrage de partea lor ca să ne distrugă!“) a devenit apoi o chestiune mult mai amplă și mai cuprinzătoare: acceptarea rapidă a Profetului de către medinezi se baza pe faptul că acest om sfînt avea atîta carismă încît putea să pună capăt luptelor interne care măcinau orașul, un conflict care nu avea o altă cauză, la o analiză mai atentă, decît animozitatea perpetuă dintre evrei și arabi.

> Astfel, ei i-au dat ascultare și au devenit musulmani, zicîndu-și: „Ne-am părăsit neamul, pentru că nu mai există un alt trib care să fie atît de sfîșiat de ură și invidie cum e cel din care facem parte, poate că Dumnezeu ne va uni pe toți prin Tine. Așa că noi vom merge să-i convingem pe toți de dreapta ta credință și dacă Dumnezeu îi va uni pe toți, nimeni nu va mai fi atunci mai puternic decît noi“. Așa i-au spus și au plecat înspre Medina.

În timpul următorului pelerinaj la Mecca, fără să fi fost făcută vreo înțelegere, au mai venit și alții să se convertească la islam. De data asta însă, condițiile în care s-a făcut convertirea au fost consemnate:

> În anul care a urmat, douăsprezece „ajutoare au venit să ia parte la tîrg și s-au întîlnit la al-Aqaba (un loc de lîngă Mecca), iar aici s-a săvîrșit prima convertire (*aqaba*), cînd i-au jurat Profetului „legămîntul de castitate“.[18] Am fost la Aqaba (ne povestește unul dintre martorii oculari). Acolo doisprezece dintre noi i-au jurat credință Profetului. Ne-am jurat să nu mai punem nimic mai presus de Dumnezeu, că nu vom fura, nu vom preacurvi și nu ne vom mai ucide urmașii, nu ne vom mai măcelări vecinii și îi vom da ascultare lui Mahomed în toate cele sfinte. Dacă ne vom ține pe calea dreaptă, cu toții vom merge în Paradis, iar dacă nu, Dumnezeu ne va judeca pentru păcatele noastre după cum va voi.
>
> Cînd acești oameni au pornit înapoi spre casele lor, Profetul l-a trimis pe Mus'ab ibn Umayr să meargă cu ei și să le propovăduiască Coranul și să-i țină pe calea cea dreaptă. (Ibn Ishaq, 1955, p. 197-199)

Mus'ab nu s-a conformat practicilor obișnuite în acea vreme la Mecca; trebuie să ținem cont că la acea dată Coranul, care conținea doar cîteva versete scrise la Mecca, era deja privit atît ca un text liturgic, cît și ca Scriptură; ba mai mult, a făcut un lucru care avea să devină un pas de o importanță crucială în istoria islamului:

---

[18] Atît expresia *legămîntul femeilor (al credincioaselor)*, cît și circumstanțele legate de acesta, sînt preluate *ad litteram* din Coran 60:12, al cărui context nu-l cunoaștem, deși e puțin probabil să fi fost cu această ocazie. Termenul utilizat aici (*bay'a*) este un legămînt politic de alianță, de tipul celor făcute în fața căpeteniei unui trib sau, mai tîrziu, în fața conducătorului comunității musulmane.

...Mus'ab s-a pornit atunci să le recite Coranul și să-i învețe pe oameni cele sfinte. Apoi i-a scris Trimisului Domnului și i-a cerut permisiunea să țină slujba de vineri. Profetul și-a dat încuviințarea și i-a scris înapoi: „În ziua cînd evreii încep să se pregătească de Sabat, la apusul soarelui, să iei de-o parte doi băieți și să le ții o predică". Apoi Mus'ab Ibn Umayr și-a făcut rugăciunile de vineri împreună cu ei în sălașul lui Sa'd ibn Khaythama... (Ibn Sa'd, *Tabaqat* III/1, p. 83)

Ceea ce putem conchide din această istorisire, dacă este adevarată,[19] este că li s-a dat permisiunea cîtorva musulmani din Medina să țină o slujbă în aer liber, vineri seara, la fel cum aveau evreii, și aceste slujbe au fost de fapt primele servicii religioase publice ale islamului în acea perioadă. Ceea ce e puțin probabil este că Mus'ab ar fi ținut chiar și o „predică." „Predicile" care aveau să fie ținute mai apoi în Medina în timpul zilei de vineri nu aveau nici o legătură de substanță cu rugăciunile presabatice care se țineau la Medina în acea vreme. Aceste „predici", care erau de fapt diverse interpretări pe care Mahomed le dădea anumitor subiecte, erau ținute în fiecare săptămînă în curtea casei sale, care era de altfel și nucleul mișcării.[20] Vinerea a devenit ziua aleasă ca Profetul să țină o slujbă, se pare, pentru a se conforma cu Sabatul evreilor și cu duminica creștină, dar mai ales pentru că era ziua în care se țineau tîrgurile la Medina.[21] De aceea, se pare că s-a ales această zi drept una de sărbătoare în Medina. Nu există nici o dovadă că această zi ar fi avut o altă semnificație pentru Mahomed sau pentru qurayshiții din Mecca. Se pare că singura legătură care exista era cea pe care și povestirile orale o confirmă, și anume că vinerea aveau loc pregătirile evreiești pentru Sabat. Într-adevăr, evreii din neamul Banu Qaynuqa aveau în acea zi un tîrg (*suq)* care servea drept punct de adunare pentru toate semințiile din oază[22] și care se chema (înainte ca Mahomed să folosească acest termen în propriile sale scopuri politice) *yawm al-jum'a*, sau „ziua adunării", așa cum aveau să denumească mai tîrziu musulmanii ziua de vineri.[23] Faptul că într-adevăr vinerea era o „zi a adunării", care avea mai ales o semnificație economică reiese și din singurul pasaj din Coran în care această zi este menționată în mod explicit.

---

[19] Cf. Wansinck, 1975, p. 80: „Dau crezare în mod deosebit acestei povestiri. Tradiția preferă să nu recunoască nici o dependență față de iudaism sau creștinism; mai degrabă, ar vrea să dea impresia că instituțiile acestui cult sînt doar o continuare a religiei lui Avraam. Din acest motiv, se poate avea încredere într-o tradiție ca aceasta, deoarece ea nu poate fi falsificată pentru a servi unor scopuri dogmatice."

[20] Becker, 1967, p. 495, iar referitor la prioritatea rugăciunii de vineri față de predica (*khutba*) din acea zi, vezi *ibid.*, p. 476.

[21] Goitein, 1968, p. 112-113.

[22] *Ibid.*, p. 116; Lecker, 1985, p. 53-55; cf. și Lecker, 1986.

[23] Goitein, 1968, p. 117.

Voi, credincioşilor, cînd veţi fi chemaţi la rugăciune (*salat*) în ziua adunării, grăbiţi-vă să vă aduceţi aminte de Dumnezeu şi de cele sfinte, şi să lăsaţi la o parte negoţul. E lucrul cel mai bun pe care îl puteţi face.

Dar cînd s-a terminat rugăciunea, atunci puteţi merge să căutaţi marginile dumnezeirii, slăviţi numele Domnului şi o să vă meargă bine.

Iar cînd veţi vedea vreun tîrg sau vreo distracţie, să-i împrăştiaţi pe cei de acolo şi să-i trimiteţi pe calea cea bună... (Coranul 62:9-11)

În ceea ce-l priveşte pe Mus'ab, chiar dacă el fusese trimis cu misiuni religioase la Yathrib/Medina, se pare că sarcina lui era să cerceteze terenul.[24] Această oază, în care se făcea mai multă agricultură decît negoţ, părea să nu atragă prea mult atenţia celor din Mecca, iar cei din Medina, care veneau la tîrgurile anuale care aveau loc acolo, puteau afla mai multe despre Mahomed decît ceea ce putea el afla despre acele locuri îndepărtate.

În anul care a urmat, noii convertiţi la islam s-au întors la tîrg în număr sporit, 73 de bărbaţi şi două femei, care şi-au jurat credinţa şi sprijinul în favoarea Profetului. Se pare că Mahomed a fost invitat să meargă la Medina, iar oamenii au vrut să ştie o seamă de lucruri despre venirea sa acolo. Întrebările la care au dorit răspuns erau: cît avea de gînd să zăbovească acolo şi cîţi din tovarăşii săi aveau să-l însoţească? Nu găsim prea multe amănunte legate de aceste chestiuni. Cei din Medina nu aveau nevoie de prea multe lămuriri. La urma urmei, el era un om sfînt care venea în oraşul lor ca să le rezolve unele probleme, însă ar fi vrut să ştie din ce avea să trăiască dacă se stabilea acolo.[25] Şi nu în ultimul rînd, voiau să ştie ce se va întîmpla cu evreii care trăiau acolo, căci programul religios al lui Mahomed nu părea să se potrivească cu chestiunile politice care existau acolo.

„Profetule (a spus unul dintre medinezi), noi avem legături cu alte seminţii (adică evreii) şi dacă ne vom separa de ei, atunci Dumnezeu ne va răsplăti cu victorii asupra lor, iar tu te vei întoarce la oamenii tăi şi ne vei lăsa de izbelişte?" Profetul le-a zîmbit şi le-a răspuns astfel: „Sînge pentru sînge, căci eu sînt una cu voi şi voi sînteţi una cu mine, mă voi ridica la război împotriva tuturor celor care sînt împotriva voastră şi voi face pace cu toţi cei cu care trăiţi în pace" (Ibn Isaq, 1955, p. 204).

Însă această profeţie avea să se dovedească falsă.

---

[24] La fel crede şi Watt, 1953, p. 146-147.

[25] Cf. Watt, 1953, p. 148: „El nu putea să-i fi îndemnat [pe musulmanii care s-ar putea să-l fi însoţit] să rămînă permanent oaspeţii leneşi ai medinezilor şi cu greu s-ar fi aşteptat ca aceştia să se stabilească aici ca fermieri... Mahomed trebuie să-şi fi dat seama că migraţia sa la Medina va duce mai devreme sau mai tîrziu la o ostilitate făţişă cu qurayshiţii de aceea trebuie să fi prevăzut acest lucru. Cît din toate acestea le-a comunicat medinezilor şi în ce formă? Şi cît de mult au înţeles aceştia?..."

ÎNTOARCEREA LA REZISTENȚA ARMATĂ

În perioada care s-a scurs între cele două întîlniri, într-un loc aflat în apropiere de Mecca, numit Defileul (*al-Aqaba*), avea să se întîmple un alt eveniment important din Coran sau cel puțin, așa ne lasă impresia scrierile lui Ibn Isaq. În orice caz, această întîmplare avea să aibă anumite consecințe politice enorme pentru comunitatea islamului care abia se forma. E vorba că rezistența pasivă pe care o opuneau musulmanii persecuțiilor la care erau supuși avea să se transforme într-o rezistență armată.

Profetul nu a îngăduit să se întîmple nici o vărsare de sînge înainte de a doua adunare de la Aqaba. El le poruncise oamenilor săi să îndure în numele Domnului toate nedreptățile și să-i ierte pe cei nevinovați. Qurayshiții îi supuneau la cazne pe tovarășii săi, silindu-i să se lepede de credința lor sau trimițîndu-i în exil pe toți cei care nu le dădeau ascultare. Aceștia (musulmanii), fie se lepădau de credința lor, fie îndurau nedreptatea, fie fugeau din țara lor, unii în Abisinia, iar alții în Medina.

Cînd qurayshiții au devenit din ce în ce mai lipsiți de respect întru Domnul, au refuzat să aleagă calea cea dreaptă, acuzîndu-l de minciună pe Profet și trimițîndu-i în exil pe toți cei care-l slujeau în credința lor în Dumnezeu cel Atotputernic, aceasta i-a îngăduit Profetului să se apere de cei care-i doreau răul și-l nedreptățeau amarnic.

Primul verset care a fost trimis de la Dumnezeu pentru aceste lucruri, din ceea ce am auzit eu de la Urwa ibn al-Zubayr, precum și de la alți mari învățați, a fost: „Voi, cei care credeți, aveți îngăduință să porniți la luptă dacă cineva vă face rău; Dumnezeu le va sta alături celor care au fost alungați pe nedrept din casele lor, doar pentru că au crezut în el. Dumnezeu nu le va ține partea celor care îi țin pe alții în nenorocire sau care strică locurile, moscheile și bisericile unde este slăvit numele Domnului. Fiți încrezători, Domnul îi ajută pe cei care sînt în slujba sa, Dumnezeu este atotputernic. Cei care cred în Dumnezeu vor fi puternici, dacă se vor ruga, vor fi milostivi și îndurători și nu vor răbda nedreptatea. Căci Dumnezeu este stăpînul tuturor lucrurilor". (Coranul 22:39-41)

Acesta este comentariul lui Ibn Ishaq la ceea ce spune Coranul în versetele 22:39-41. La o analiză mai atentă am putea deduce că e destul de puțin plauzibil ca lucrurile să fi fost în realitate așa. În ultimii ani de ședere la Mecca, Mahomed mai avea doar foarte puțini susținători și dispunea și de mai puține resurse care să-i fi permis să se lupte cu qurayshiții, chiar dacă ar fi intenționat acest lucru. Musulmanii au putut să facă uz de forță abia după un anumit timp după ce s-au instalat la Medina.

Ibn Ishaq ne dă cîteva lămuriri suplimentare privitor la ceea ce a crezut el sau alții că a produs această revelație, care le permitea musulmanilor să facă uz de forță.

Înțelesul acestui verset este: Eu le-am îngăduit să pornească la luptă doar pentru că au fost atîta vreme năpăstuiți și asta doar pentru un singur lucru, că au crezut în

> Dumnezeu. Dacă ar fi puternici, ar putea să decidă cînd e vremea pentru rugăciune, cînd e vremea să fie milostivi, să fie buni şi să nu rabde nedreptatea, cu toţii, şi Profetul, şi tovarăşii săi. Cînd Dumnezeu i-a spus: „Porneşte la luptă ca musulmanii să nu mai fie persecutaţi", adică să nu mai îngăduie ca vreun credincios să fie silit să-şi lepede credinţa, căci credinţa e doar în Dumnezeu, adică doar în faţa Atotputernicului trebuie să te închini. (Coranul, 2:193) (Ibn Ishaq, 1955, p. 212-213)

Dar să se facă uz de forţă nu era permis pentru oricare motiv, trecerea de la rezistenţa pasivă la atac era permisă doar în anumite circumstanţe, după cum arată porunca divină. Interesele economice ale qurayshiţilor erau reglementate de propria lor religie, care interzicea vărsarea de sînge şi oricare alt fel de violenţă în timpul lunilor sfinte, cînd se făceau pelerinaje şi aveau loc adunările anuale, însă acum comunitatea musulmană avea propriile sale porunci divine cu care putea răspunde la orice atacuri sau violenţe şi care îi permiteau să facă uz de forţă prin alianţa nou încheiată cu cei din Medina. Acum forţa putea fi discutată, pentru că acum devenea un instrument cu care se putea înclina balanţa puterii prin alăturarea celor din Medina, cu toate că aceştia nu-şi puteau imagina că noul lor conducător se gîndea deja la un război cu cei din Mecca. Cînd Dumnezeu i-a dat voie Trimisului său să pornească la luptă, existau deja în cea de-a doua înţelegere (Aqaba) prevederi legate de începerea unui război, care nu fuseseră cuprinse în prima înţelegere. Acum toţi cei care i-au jurat supunere erau legaţi să plece la război împotriva tuturor acelor care stăteau împotriva credinţei în Dumnezeu, pentru că Profetul le-a promis tuturor celor care se ridicau la luptă în numele Domnului că vor fi primiţi în Paradis" (*Ibid*, p. 208).

HIJRA (622 d.Hr.)

Înţelegerea dintre cei din Medina şi Mahomed prevedea că atît el, cît şi tovarăşii lui, nu vor fi apăraţi în Mecca de vrăjmaşii lor, ci că vor trebui să vină la Medina şi să încheie acolo o înţelegere sau să cadă cumva la învoială, pentru că medinezii nu se tocmeau să angajăm o trupă de mercenari (care se găseau la vremea aceea în Hijaz), ci tratau condiţiile în care urma să vină o mulţime dezorganizată de refugiaţi disperaţi. Dar aceştia, mai întîi de toate, trebuiau să fie capabili să poată pleca din Mecca.

> Cînd Dumnezeu le-a îngăduit să pornească la luptă împotriva duşmanilor lor şi cînd aceste seminţii din Medina s-au oferit să li se alăture întru islam şi să-i ajute pe fraţii lor musulmani să-şi găsească un adăpost printre ei, Profetul le-a poruncit tovarăşilor săi din Mecca să meargă la Medina şi să li se alăture credincioşilor de acolo. „Sînteţi acum fraţi întru Domnul şi veţi fi în siguranţă dacă veţi merge în casele lor." Aşa că au plecat în grupuri, grupuri, iar Profetul a rămas în Mecca să aştepte ca Domnul să-i poruncească să plece la Medina... (Ibn Ishaq, 1955, p. 212-213).

Toate pregătirile fiind făcute, migrația musulmanilor din Mecca a început să se facă cu fereală și cu prudență, pentru ca dușmanii să nu prindă de veste:

> După ce tovarășii săi au plecat, Profetul a rămas la Mecca, așteptînd permisiunea Domnului să poată pleca și el. Cu excepția lui Abu Bakr și Ali, nici unul dintre tovarășii săi meccani nu mai rămăsese cu el. Mai erau și cei cărora, nu li se îngăduise să plece și cei care fuseseră siliți să-și renege credința. Iar cei care nu puteau încă pleca îl tot întrebau pe Profet cînd vor primi îngăduința să emigreze și ei, iar acesta le răspundea: „Nu vă grăbiți să purcedeți la drum, poate Dumnezeu va trimite pe cineva să vă însoțească". Abu Bakr spera că însuși Profetul va putea să le fie tovarăș de drum.

Istoria consemnează cele ce s-au întîmplat în acele zile:

> Cînd qurayshiții au băgat de seamă că printre tovarășii Profetului acum erau și oameni din alte seminții și că o parte din oamenii lui migraseră și că-și găsiseră adăpost și aliați care erau gata să le dea ajutor, ei s-au temut că și Profetul urma să li se alăture cît de curînd, mai ales că aflaseră că acesta se arăta hotărît să se lupte acum cu ei. Așa că s-au adunat să ia sfat în casa lui Qusayy ibn Kilab, care era locul în care se hotărau toate lucrurile importante, și au hotărît ce trebuie să facă pentru a rezolva aceste lucruri, mai ales că acum se temeau cu toții de Mahomed.

Astfel, qurayshiții s-au adunat să se sfătuiască cum trebuie să procedeze în această situație care devenise de-a dreptul primejdioasă. După ce au discutat mai multe posibilități, rivalul declarat al lui Mahomed a luat taurul de coarne, pentru că știa extrem de bine cum să manevreze temerile religioase ale tovarășilor săi qurayshiți în folosul său. „Mahomed pretinde că, dacă îl veți urma veți deveni stăpîni peste întreaga Arabie și peste perși. Iar după moarte cu toții veți merge într-o grădină la fel de frumoasă ca cea a Iordanului.[26] De vă veți împotrivi însă, veți fi cu toți măcelăriți și cu toți veți arde în focul veșnic al iadului..."

Abu Jahl avea un plan:

> Fiecare neam poate să ne dea un războinic de viță, tînăr și priceput, care să fie înarmat cu o sabie ascuțită, și toți acești războinici să meargă și să-l lovească pînă la moarte. Așa noi vom putea scăpa de el și toate triburile vor fi la fel de vinovate de moartea lui. Cei din seminția Banu Abd Manaf nu s-au putut lupta cu ei și astfel au căzut cu toții la învoială să strîngă bani pentru uciderea lui... După aceasta cu toții au mers la treburile lor.
>
> Atunci Gabriel i s-a arătat Profetului spunîndu-i: „Să nu te culci în patul tău la noapte". La căderea serii, ucigașii săi tocmiți s-au adunat la ușă așteptîndu-l să adoarmă și să se năpustească asupra sa. Cînd a văzut Profetul ce făceau aceștia, i-a

[26] Imaginea este probabil una biblică; Iordanul este de fapt la mare distanță de Mecca.

poruncit lui Ali să se înfăşoare în mantia sa verde (*Hadrami*) spunîndu-i că nimic rău nu urma să i se întîmple. El însuşi obişnuia să doarmă înfăşurat în acea mantie...

Diversiunea a funcţionat, iar Mahomed şi Abu Bakr erau deja departe în drum spre Medina atunci cînd ucigaşii aveau să descopere că Ali dormea în locul Profetului.

După cîte se ştie, nimeni nu ar fi aflat cînd a plecat Profetul cu excepţia lui Ali şi a familiei sale. Eu am auzit că Profetul i-a spus lui Ali că va pleca din Mecca şi că i-a poruncit ca el să rămînă acolo şi să întoarne orice bun ar fi lăsat unul sau altul în grija sa, ca să-i ferească de vreo grijă pe aceia din Mecca care îşi încredinţaseră averea în mîinile sale şi asta pentru că aflaseră cu toţii şi nu se îndoiau de cinstea şi onestitatea sa.

Cînd Profetul a hotărît că e timpul de plecare, a decis să-l ia cu dînsul şi pe Abu Bakr. Amîndoi s-au furişat fără să-i vadă nimeni printr-o fereastră din dosul casei şi s-au îndreptat spre o peşteră din munţii Thawr de lîngă Mecca. Cînd s-au pus la adăpost, Abu Bakr l-a trimis pe fiul său Abdullah să meargă înapoi la Mecca şi să bage de seamă la tot ce se vorbea în cetate şi să se întoarcă noaptea să le aducă şi lor veştile de cu zi... Cei doi stătură ascunşi acolo timp de trei zile. Cînd qurayshiţii au aflat că Profetul dispăruse, au pus un preţ de o sută de cămile pe capul lui. În timpul zilei, Abdullah stătea la pîndă ca să afle ce se mai punea la cale, iar noaptea se întorcea la ei să le aducă veşti. Amir, care fusese slujitorul lui Abu Bakr, îşi ducea turmele să pască afară din Mecca, iar pe timpul nopţii venea la peşteră cu lapte sau chiar jertfea cîte o oaie...

Muhammad ibn Ja'far ibn al Zubayr din Urwa mi-a povestit că cei din seminţia sa, care-i erau credincioşi Profetului, i-au spus că atunci cînd au auzit că Apostolul Domnului a părăsit Mecca, s-au pus să-l aştepte cu înfrigurare şi se duceau de fiecare dată după rugăciunile de dimineaţă pînă la blocurile de lavă care străjuiau ţinuturile lor ca să-i iasă în întîmpinare. Aşa stăteau pînă cînd nu mai era nici măcar umbră pe pămînt, iar doar cînd se făcea prea zăpuşeală, se retrăgeau la adăpost. Aşa s-a întîmplat şi în ziua cînd a venit Profetul, cînd au stat afară să-l aştepte pînă n-a mai fost pic de umbră şi apoi abia s-au tras la adăpost. Atunci a apărut şi Profetul, iar primul care l-a văzut venind a fost un evreu. El, care îi văzuse ce obicei au prins şi că erau în aşteptarea Profetului, a strigat la ei din toate puterile: „Voi cei din neamul Banu Qayla, veniţi afară, căci v-a sosit norocul!". Ei au ieşit ca să-l întîmpine cum se cuvine; Mahomed era la umbra unui palmier împreună cu Abu Bakr, care avea aceeaşi vîrstă cu Profetul, iar oamenii i-au înconjurat, dar n-au ştiut să spună care dintre ei era trimisul Domnului pe pămînt. Doar cînd umbra copacului a dispărut şi cînd Abu Bakr şi-a scos mantaua ca să-i facă umbră, au înţeles care era cel ales.

Ali a mai rămas la Mecca preţ de trei zile pînă a înapoiat tot ce-i fusese lăsat Profetului în grijă. După aceasta s-a dus şi el să se alăture Trimisului... (Ibn Ishaq, 1955, p. 221-229)

Mai tîrziu, cînd comunitatea musulmană a ales plecarea Profetului spre Medina (*hijra*) ca punct de început al erei musulmane, învăţaţii au fost nevoiţi să descopere cu exactitate data cînd s-a pornit această migraţie:

Abu Ja'far (al Tabari): Trimisul Domnului a fost chemat să facă prorocirile atunci cînd avea 40 de ani. După cum precizează Sha'bi, Israfil a fost trimis să-i aducă mesajul Domului lui Mahomed, timp de trei ani mai înainte ca Profetul să-i cheme pe oameni către islam și să le vorbească deschis despre dreapta credință. Noi am descris deja poveștile și istorisirile care ne spun cum s-au petrecut aceste lucruri. După trei ani, Gabriel a fost trimis de Dumnezeu către Mahomed să le poruncească oamenilor deschis să creadă în Domnul. Profetul a predicat dreapta credință timp de zece ani, cît a stat la Mecca și apoi a plecat la Medina, în timpul primului Rabi, paisprezece ani după ce căpătase harul prorocirii. El a plecat din Mecca într-o zi de luni și a ajuns în Medina tot într-o luni, cea de-a douăsprezecea din primul Rabi (adică la 24 septembrie 624). (Tabari, *Analele*, volumul 1, p. 1255=Tabari 1988, p. 162).

Există mai multe probleme nerezolvate în stabilirea acestei date, cea mai evidentă dintre toate fiind chiar data standard care plasează "migrația" în ziua de 16 iulie, anul 622 era noastră. 16 iulie e o dată puțin probabilă, pentru că cei care au stabilit cronologia au „rotunjit" data evenimentelor, plasîndu-le la începutul anului lunar, prima zi din Muharram, din același an, care nu a căzut într-o luni, după cîte ne spune Tabari, ci într-o vineri. Nelămurirea noastră asupra acestei date pornește de la faptul că nu știm cu exactitate cu cîtă acuratețe au consemnat istoricii musulmani din perioada următoare, deoarece Mahomed le interzisese să mai intercaleze zile în timpul pelerinajului său „de adio", în luna Martie 632, era noastră. Ei au proiectat datele din calendarul lor lunar, în anii 622-632, sau și-au amintit datele după vechiul sistem al intercalării?[27]

Dacă noi înșine sîntem prea puțin lămuriți în această chestiune, vă imaginați cît de mare era nelămurirea primilor istorici musulmani care au trebuit să stabilească succesiunea evenimentelor petrecute în timpul șederii lui Mahomed la Mecca.[28] Datele din perioada care a urmat au putut să fie fixate cu mai multă exactitate, pentru că au putut fi legate de bătăliile pe care le-au dat oștirile musulmane, însă nu există nici un fel de documente care să ateste public evenimentele petrecute în acele timpuri la Mecca. Se pot găsi doar vagi referiri în primele versete din Coran la cele întîmplate atunci.[29] După cum am menționat deja, au existat și unele încercări de a lega nașterea lui Mahomed de anul în care s-a dat „Bătălia Elefantului", deși nu există un consens general că aceasta s-ar fi petrecut în decursul anului 570 sau că Mahomed s-ar fi născut cu certitudine în acel an.

---

[27] Vezi Ali, 1954, p. 135, 137; și Watt în Tabari, 1988, p. xlvi.

[28] Cf. Ali, 1954, p. 126: „Există mai multă confuzie calendaristică legată de misiunea de zece ani a lui Mahomed la Medina decît de orice alt deceniu din istoria omenirii, fie de dinainte, fie de după această perioadă."

[29] Cf. Lammens, 1911, p. 240-242.

CAPITOLUL 8

Cetatea Profetului

Prin plecarea lui Mahomed de la Mecca la Medina este posibil să reconstituim o cronologie mai exactă a evenimentelor importante care au avut loc în acea perioadă a vieţii sale. Se ştie că a stat în Medina aproape zece ani, că a murit în anul 623 d.Hr., însă nu se cunoaşte cu exactitate la ce vîrstă. În acest răstimp s-au desfăşurat evenimentele care aveau să devină puncte de răscruce în istoria islamului: bătăliile de la Badr şi Uhud şi asedierea oraşului Medina, atacul asupra Mu'ta, victoriile de la Hunayn şi Ta'if şi atacul asupra Tabukului. La trei dintre aceste evenimente se fac referiri amănunţite în Coran (Badr în 3:13, Uhud în 3:121, şi cu mai puţine detalii – Hudaybiyya la 48:1), iar în două cazuri, fiindu-le menţionate şi numele, Badr (3:123) şi Hunayn (9:25). Chiar şi cei mai severi exegeţi ai surselor musulmane se simt obligaţi să accepte cronologia tradiţională a acestor evenimente.[1]

YATHRIB

Toate aceste evenimente memorabile s-au petrecut în Yathrib, cea mai importantă dintre aşezările care alcătuiau Medina (*madina*)[2], un complex de oaze ce se întindea la 275 de mile la nord de Mecca. Medina era aşezată pe un podiş mai înalt, acoperit de porţiuni mari de lavă vulcanică, aşa-numitele „*harras*", care se întindeau pînă în zidurile oraşului medieval. Însă celelalte trei laturi ale oraşului, mai ales în partea din sud, terenul era fertil, fiind cultivat intens cu curmali, a căror faimă s-a perpetuat pînă în secolul al XIX-lea[3]. Chiar dacă aceştia nu mai există în zilele noastre, în secolul al XIX-lea suprafeţele cultivate se întindeau de la 6 pînă la 8 mile dintr-o parte în alta atît în sudul, cît şi în estul oraşului[4] şi probabil că şi în timpul lui Mahomed lucrurile stăteau cam la fel. Medinezii delimitaseră porţiunea de teren arabil, în

---

[1] Lammens, 1911, p. 245.

[2] Aşezarea se mai numea *Yathrib*, vezi în Coran (33:13), dar după aceea s-a renunţat la acest nume şi s-a folosit doar *Medina*, acum înţeles ca *Madinat al-Nabi*, „Oraşul Profetului"; cf. Hasson, 1989, p. 3, nota 11.

[3] Burton, 1893, vol. 1, p. 400-401.

[4] Citat de Wensinck, 1975, p. 10.

ceea ce se numea pe atunci „partea de sus", iar locurile nefertile și sterpe în „fundul văii"[5]. Medina era un amestec de terenuri intens cultivate, printre care se aflau o mulțime de așezări umane. Principalul tip de locuință era un fel de adăpost numit „*dar*", după cum este menționat în sursele istorice, care era de fapt un complex de locuințe care erau legate între ele și care serveau atît ca ferme, cît și ca așezări ale tribului[6]. Fiecare cultură de palmieri și cîmpiile fiecărui *dar* erau împărțite pe familii / clanuri și în loturi individuale. În fiecare *dar* existau locuințele (*ahl bayt*) fiecărei familii extinse, care alcătuiau un clan. *Dar*-ul constituia astfel un adăpost pentru membrii întregului clan, însă mai existau în plus și alte forturi, așezate ici-colo în întreaga oază, locuri unde puteau fi duși la adăpost copiii și femeile în perioadele de război civil care sfîșiau așezarea.[7]

EVREII ȘI ARABII

Istoria antică a locuitorilor oazei Medina este la fel de obscură și de învăluită în legende, precum este istoria Meccăi. Istoricii musulmani au încercat să stabilească, la fel ca și în cazul Meccăi, cum stăteau lucrurile în Medina în vremea cînd a apărut islamul. Pentru asta au încercat să explice prezența în oraș a celor două mari clanuri arabe, Aws și Khazraj, precum și să stabilească originea și istoria celor două triburi de evrei care locuiau în acea oază și care, după cît se pare, se stabiliseră acolo cu mult timp în urmă.[8]

După toate sursele istorice, evreii din Medina, deși nu au fost primii locuitori ai oazei, se aflau acolo cu mult timp înainte de venirea celor două clanuri arabe, Aws si Khazraj. Însă împrejurările în care au ajuns aceștia acolo constituie un motiv de dispută între cercetători. Există dovezi bine argumentate care atestă faptul că populația evreiască exista în toate oazele mari din partea de vest a Arabiei, la nord de Medina, motiv care sugerează că trebuie să fi existat o migrație a acestei populații spre sud, dinspre Palestina spre Arabia. Aceasta pare să fi fost explicația pe care au dat-o acestui fapt istoricii musulmani, iar cei care au studiat antichitatea și care au încercat să reconstituie genealogia triburilor evreiești din Medina au reușit să ajungă pînă la „Lewi" (Levi) sau chiar pînă la Avraam însuși, deși mai degrabă prin Isaac decît prin Ismael.[9] Puțini cercetători europeni împărtășesc această teorie, susținînd că

[5] Hasson, 1989, p. 11-12.

[6] *Ibid.*, p. 7-8.

[7] Wellhausen, 1889, p. 17.

[8] Se presupune de asemenea că la Medina primii locuitori erau amalekiții, care s-au amestecat cu sau au fost înlocuiți de cei din Arabia de Sud care s-au stabilit aici mai tîrziu.

[9] Gil, 1984, p. 208.

cel puţin în ceea ce-i priveşte pe evreii din Medina, aceştia n-ar fi fost tocmai evrei, ci mai degrabă arabi iudeizaţi, convertiţi de misionarii evrei din alte părţi.[10]

Fie că erau convertite sau nu, triburile „evreieşti" din Medina (cele mai cunoscute dintre ele fiind Nadir, Qurayza şi Qaynuqua, deopotrivă cu alte clanuri/triburi mai puţin importante[11]) se pare că erau recunoscute ca fiind mai civilizate decît ceilalţi locuitori ai oazei. Numărul acestora a fost estimat la aproximativ 36.000-42.000[12], ei fiind, după toate aparenţele, meşteşugari, neguţători şi agricultori pricepuţi, spre deosebire de clanurile arabe Aws şi Khazraj care erau mai degrabă beduini sedentarizaţi.

„Qurayshiţii Banu erau oameni înstăriţi şi de viţă aleasă", povesteşte unul din primii istorici musulmani, „în timp ce arabii care nu aveau nici curmali şi nici viţă de vie erau doar păstori de oi şi cămile.[13] Beduinii erau de fapt angajaţi de evreii din Medina să transporte curmalele la cele mai apropiate pieţe. Cel mai surprinzător lucru dintre toate este că triburile Banu Nadir şi Banu Qurayza se ocupau în Medina de colectarea dărilor pentru şahul Iranului în perioada ocupaţiei Hijazului de către perşi.[14] Se pare că evreii erau şi cei mai învăţaţi dintre toţi locuitorii oazei, vorbind ebraica, probabil şi persana, şi pe cît se pare şi o formă de aramaică, limbă în care puteau chiar şi să scrie. În opinia istoricilor musulmani din epoca următoare, aceştia ar fi avut nu numai cărţi, dar şi şcoli, precum şi rabini.[15]

Cînd Mahomed a ajuns la Medina în anul 622 era noastră, triburile evreieşti erau subordonate celor două clanuri arabe Aws si Khazraj[16] cunos-

---

[10] Cf. *ibid.*, p. 209-210. Isfahani (decedat în 967) citează o sursă în lucrarea sa *Kitab al-Aghani*, vol 19, p. 94, care susţinea că evreii veniseră la Yathrib după ce fuseseră cuceriţi de romani şi, după părerea lui Gil, care se bazează pe o analiză a tradiţiilor care urmăreşte trecutul unor triburi evreieşti pînă la poporul *judham*, un trib din regiunea Midianului antic şi probabil care reprezintă „fiii lui Jethro" din sursele ebraice, este aceea că triburile evreieşti medineze au fost iniţial prozelite, provenind din beduini şi fiind convertite de „refugiaţi evrei care au fugit de romani în Arabia (cel mai probabil în anul 70, d.Hr., şi probabil şi în 135). S-ar părea că aceşti refugiaţi au alcătuit prima generaţie a populaţiei evreieşti din Hijaz. De-a lungul veacurilor care au urmat, aceştia au crescut ca număr datorită triburilor arabe care s-au convertit şi au adoptat viaţa agricolă, preluînd nu numai religia şi modul de viaţă iudaic, dar şi limba vorbită de aceştia – aramaica" (Gil, 1984, p. 218-219).

[11] *Ibid.*, p. 210-211.

[12] Ahmad, 1979, p. 42-43.

[13] Waqidi, *Maghazi*, vol. 1, p. 480.

[14] Ibn Khurdadhbih, p. 128; cf. Kister, 1968a, p. 145-149; Gil, 1984, p. 205 şi Capitolul 3.

[15] Ibn Ishaq, 1955, p. 240-241; cf. Wellhausen, 1889, p. 12 şi Capitolul 2, unde se spune că Dhu Nuwas, conducătorul evreu al Yemenului, avea în serviciul său rabini provenind din faimosul centru academic de la Tiberias.

[16] La fel Waqidi, vol. 1, p. 184, unde aceştia sînt numiţi *halif*, „aliaţi" ai popoarelor *aws* şi *khazraj*.

cute mai ales sub denumirea de Banu Qayla. Aceştia erau emigranţi nou veniţi din sud şi făceau parte dintr-o populaţie mai mare numită Azd. Nu se ştie cum au ajuns aceştia să-i elimine pe evrei de la conducerea oraşului Medina, deşi după toate indiciile nu pare să fi fost vreo luptă făţişă sau vreun plan prestabilit, probabil că balanţa puterii s-a modificat pe la mijlocul secolului al VI-lea, curînd după atacul lui Abraha asupra Meccăi.[17]

> Cînd cei din neamul Aws şi Khazraj au ajuns la Medina, ei s-au stabilit în *harras*-uri. Apoi au început să se răspîndească încet-încet în oază, unii şi-au găsit adăpost în locurile sterpe şi nelocuite, unde s-au stabilit, alţii s-au aciuat prin aşezări şi s-au amestecat cu locuitorii acestora. Aws-ii şi Khazraj-ii au trăit în mizerie fără să mai poată să-şi crească oile şi cămilele, fiindcă în Medina nu existau locuri pentru păşunat. Ei n-aveau nici livezi întinse de palmieri şi nici pămînt arabil pe care să-l cultive; erau stăpîni doar peste cîţiva palmieri răzleţi sau peste mici petece de cîmpie, pe care nu le dorise nimeni altcineva. Fermele bogate erau doar ale evreilor. (*Kitab al-Aghani,* vol. 19, p. 95-96)

La rîndul lor, evreii din Medina s-au trezit puşi într-o situaţie nouă, mai puţin confortabilă:

> Evreii atunci s-au trezit deodată neputincioşi şi deznădăjduiţi, fiind cuprinşi de o mare spaimă. Iar dacă unul dintre arabii din neamul Aws sau Khazraj se mînia pe vreun evreu din vreo pricină, acesta nu se ducea la fraţii lui, ci la unul din protectorii săi arabi în mijlocul cărora locuia, spunîndu-le: „Noi sîntem protejaţii tăi şi tovarăşii tăi". Aşa au căutat toţi evreii protecţie la triburile arabe Aws si Khazraj. (*Ibid*., p. 97)[18]

De îndată ce arabii nou veniţi au devenit dominanţi, pacea nu a pogorît în oază. Cei din neamul Banu Qayla au pierit luptîndu-se între ei cu cei din neamurile Aws şi Khazraj, fiecare dintre părţi încercînd să obţină ajutorul triburilor evreieşti. Astfel Yathribul a fost măcinat de lupte intestine aproape un secol, pînă în momentul în care Profetul a fost chemat să vină de la Mecca şi să intervină. Motivul principal al acestor neînţelegeri pare să fi fost posesiu-

[17] Wellhausen, 1889, p. 7; Caetani, 1905, vol. 1, p. 384; Wensinck, 1975, p. 24.

[18] Imaginea este probabil exagerată. Erau treisprezece triburi ebraice menţionate la Medina în această perioadă, deşi Mahomed a luat măsuri numai împotriva a trei dintre ele. Ce s-a întîmplat cu celelalte? S-ar putea ca acestea să fi fost doar afiliate la cele trei triburi ebraice majore şi, prin urmare, au avut aceeaşi soartă, sau s-ar putea să fi fost protejate prin înţelegeri speciale cu popoarele *aws* şi *khazraj*, de tipul celor menţionate în clauzele din urmă ale „Constituţiei de la Medina" (Serjeant, 1978, p. 3). Există, de fapt, indicii că o mare parte a populaţiei evreieşti şi-a păstrat independenţa, dacă nu chiar suveranitatea pe care o avea în trecut (cf. Wellhausen, 1889, p. 11; Watt, 1956, p. 193-194) şi a continuat să trăiască în părţile cele mai fertile şi mai sănătoase ale oazei pînă la sfîrşitul carierei lui Mahomed (Wensinck, 1975, p. 25-26).

nea asupra terenului arabil, care constituia principala sursă de prosperitate a Medinei. Luptele dintre Aws si Khazraj, şi probabil chiar şi neînţelegerile/disputele lui Mahomed cu evreii din oază, au pornit din acelaşi motiv – pămîntul.[19]

MAHOMED SE STABILEŞTE ÎN MEDINA

Am văzut care au fost împrejurările nefavorabile, care au dus la plecarea lui Mahomed din oraşul său natal. Sosirea lui în oraşul său adoptiv, care avea să-i devină reşedinţă permanentă, s-a desfăşurat sub auspicii oarecum mai favorabile. Există mai multe versiuni înfrumuseţate ale acestei mutări, iar următoarea istorisire îi aparţine istoricului Tabari:

> Vom povesti acum şi alte lucruri importante care s-au petrecut în acel an, primul an din *Hijra*. Printre ele se numără şi rugăciunea de vineri pe care tovarăşii lui Mahomed o făceau în ziua cînd acesta (Mahomed) s-a pornit din Quba spre Medina. Era o zi de vineri, la vremea rugăciunii, cea rînduită pentru acea zi, iar momentul închinăciunii l-a prins într-o vale seacă pe pămînturile celor din neamul Banu Salim ibn Awf şi această vale i-a ţinut loc de moschee. Aceasta a fost prima rugăciune de vineri pe care Trimisul Domnului a ţinut-o în islam.[20] (Tabari, *Analele*, vol. 1, p. 1256=Tabari, 1987, p. 1-2)

Mahomed şi-a ales locul în care să facă popas în acelaşi mod în care îşi alesese cu cinci zile în urmă locul de odihnă din Quba. I-a lăsat frîu liber cămilei pe care o conducea şi acolo unde aceasta s-a oprit, s-a oprit şi el. Într-una din versiunile care există despre această întîmplare, acesta s-ar fi oprit pe o platformă unde se uscau curmalele, însă Tabari preferă o altă variantă.

> Locul unde s-a ridicat moscheea şi celelalte lăcaşuri ale Profetului aparţinea lui Banu al Najjar şi era acoperit cu palmieri şi alte culturi. Trimisul Domnului le-a spus celor care erau stăpînii locului: „Spuneţi un preţ“, dar aceştia i-au răspuns: „Nu vrem altă răsplată decît cea pe care o s-o primim de la Domnul“. Profetul le-a poruncit cum să aranjeze locul: palmierii au fost tăiaţi, pămîntul cultivat a fost nivelat, iar culturile smulse din pămînt. Înainte ca moscheea să fie terminată, Trimisul Domnului se ruga în ţarcul oilor sau în oricare loc care se nimerea să fie la ora rugăciunii. (*Ibid.*, vol. 1, p. 1259-1260=Tabari, 1987, p. 5)

---

[19] Hasson, 1989, p. 12-14. Hasson are cunoştinţă, ca şi ceilalţi care au studiat zona, de faptul că exista de asemenea o tradiţie comercială puternică, asociată cu Medina. Sursele arabe de mai tîrziu o asociază (*ibid.*, p. 13, nota 80), ca şi pe cea de la Mecca, cu un presupus comerţ internaţional, pentru care există extrem de puţine alte dovezi.

[20] Acest lucru s-ar putea să fie adevărat dar, după cum am văzut deja din Capitolul 7, Mus'ab ibn Umayr iniţiase o slujbă în ziua de vineri la Medina înainte de sosirea Profetului acolo.

Toate aceste tradiţii sugerează că intenţia iniţială a lui Mahomed era să construiască o moschee la Medina (*masjid*). Însă la o analiză mai atentă acest lucru pare destul de puţin probabil. Atît cît putem deduce din dovezile din Coran, m*asjid-ul* era de fapt un altar, un lăcaş de cult clădit pe un loc care era sfinţit sau care adăpostea un idol sfînt. Locurile alese de Mahomed în Quba sau în Medina nu erau nici pe departe de acest fel, erau doar nişte aşezări ca oricare altele.[21] Mahomed trebuie să se fi rugat în aer liber, adresîndu-se simplu însoţitorilor săi, iar întrebuinţarea acestor clădiri era doar domestică, după cum o arată un număr mare de povestiri tradiţionale care descriu cu amănunte cele ce se întîmplau în acele momente. Aceste povestiri includ detalii ale vieţii de zi cu zi, descriind cîinii care se hrăneau cu resturi de la masa stăpînilor, cămilele în grajd sau beduinii care urinau pe la colţuri.[22] Ne putem da seama dintr-o serie de istorisiri tradiţionale cum ar fi cea a călătorului Ibn Battuta cum trebuie să fi arătat toate acestea în acele momente.

> Locul ales pentru moschee era o îngrăditură unde se uscau curmalele. Apostolul Domnului, Domnul să-l binecuvînteze şi să-l odihnească, a adus pămîntul acesta uscat şi ...apoi au construit moscheea, lucrînd cot la cot el însuşi alături de tovarăşii lui să facă un zid de jur împrejur, dar fără să-i pună acoperişul sau stîlpii. Împrejmuirea au făcut-o pătrată, lungă de 100 *cubiţi* şi tot atît de lată, deşi sînt unii care zic că ar fi fost mai îngustă, iar zidul era înalt de un stat de om.
>
> Mai apoi, cînd s-a făcut prea cald, tovarăşii săi au spus că trebuie şi un acoperiş, el a rostuit drept coloane nişte trunchiuri de palmier, iar din frunze a făcut acoperişul. Cînd se pornea ploaia şi apa curgea în moschee, tovarăşii Apostolului, fie el binecuvîntat şi odihnească-se în pace, au mers la el spunîndu-i că trebuie făcut un acoperiş de lut, dar el le-a zis: „Cu neputinţă! Doar o colibă ca cea a lui Moise!“ sau „Un adăpost ca cel pe care l-a avut Moise, căci averea unui om e mai vremelnică decît acesta“.[23] Iar cînd l-au întrebat „cum era adăpostul lui Moise?“ el le-a răspuns: „Atunci cînd el se ridica în picioare, dădea cu capul în acoperiş.“ El a rostuit trei porţi la această moschee, însă poarta de la sud a fost zidită ceva mai tîrziu şi rugăciunea s-a făcut într-altă direcţie (de la Ierusalim spre partea de nord a moscheii şi la sud de Mecca). (Ibn Battuta, 1958, p. 168)

Construcţia pe care Mahomed a ridicat-o la Medina, exact din timpul vieţii sale şi probabil încă o perioadă după aceea,[24] era de neimaginat nu nu-

---

[21] Caetani, 1905, p. 437: „*Dar*-ul... în acea vreme în Arabia consta dintr-un cerc de camere mici adunate într-un mod neregulat şi concentric într-o curte deschisă, mai mult sau mai puţin spaţioase, în funcţie de mijloacele şi mărimea familiei care trăia în ele...Spaţiul deschis era un loc de întîlnire al întregii familii...“

[22] Caetani, 1905, p. 439-440.

[23] Istoria acestei remarce oarecum obscure este trasată de Kister, 1962.

[24] *Ibid*., p. 445: „Procesul de transformare a locuinţei private a lui Mahomed în templu public şi în sanctuarul islamului a fost unul de durată, proces în care nu este clar dacă au fost

mai pentru Ibn Battuta care o numeşte „moschee", dar şi pentru toţi tradiţionaliştii şi teologii de mai tîrziu, care sistematizaseră cu mult timp în urmă islamul, stabilind regulile şi tipicul după care aveau să se facă rugăciunile în moschee şi care astfel au transformat acele modeste acareturi într-un monument închinat grandorii islamului şi gloriei eterne a Profetului. Această transformare s-a petrecut însă destul de lent, după cum istoriseşte Muqaddasi, un geograf care a trăit în secolul al X-lea, iar primii califi au fost cei care au mărit puţin această construcţie, fără a-i aduce însă prea multe transformări:

> Moscheea... se afla într-o margine a cimitirului al-Gharqad şi era rînduită după modelul celei din Damasc, dar nu la fel de mare. Aceasta fu construită, la fel ca cea din Damasc, de acelaşi om şi anume de al-Walid ibn Abd al Malik, apoi Abbasids a mai mărit-o. Primul Umar a lărgit-o mai apoi, mutînd coloanele din locul unde sînt acum grilajele de fier pînă-n peretele din sud. Apoi şi Uthman a mai mutat din ziduri, pînă cînd a ajuns la mărimea de acum. (Muqaddasi, vol. 3, p. 80)

Mai toate documentele din acea vreme atestă că cei care au transformat casa Profetului într-un adevărat templu au fost califul al-Walid împreună cu aghiotantul său, Umar ibn Abd al-Aziz, care avea să fie mai apoi el însuşi calif. Walid era la fel de ambiţios precum fusese califul dinaintea sa, tatăl său. Nici tatăl şi nici fiul nu au făcut prea multe schimbări la Mecca, deşi fuseseră extrem de activi în Damasc şi la Ierusalim. Walid avea însă planuri mari legate de moscheea Profetului de la Medina, după cum ne povesteşte Tabari cu multe amănunte într-una din istorisirile despre viaţa sa:

> În acel an, al-Walid ibn Abd al-Malik a ordonat să se dărîme moscheea Profetului odată cu iatacurile soţiilor sale şi a poruncit ca pe acel loc să se înalţe altă moschee. Muhammad ibn Ja'far ibn Wirdan, constructorul, a spus: „Am primit un mesager, cu faţa acoperită, trimis de Abd al-Malik, care a ajuns la noi în primul Rabi din anul 88 (adică februarie-martie 707), iar oamenii au vrut să afle de ce venise. Solul a mers şi i-a dat lui Umar ibn Abd al Aziz răvaşul prin care acesta primea porunca de a dărîma iatacurile soţiilor Profetului, care urmau să fie cuprinse în moschee, să ia apoi toate clădirile care erau de jur împrejur şi să le demoleze aşa încît moscheea nouă să măsoare exact 200 de coţi. Mesajul (de la al Malik) spunea: „Să împingi latura de la sud cît de departe vei putea, pînă peste locul unde şed unchii tăi după mamă, că ei nu-ţi vor sta împotrivă. De se va împotrivi totuşi vreunul, dă-le poruncă celor de acolo să stabilească un preţ corect pe locul lor şi dă-i fiecăruia partea ce i se cuvine. Ai drept model cum au făcut astfel de lucruri Umar si Uthman..."

---

acceptate toate tradiţiile fără distincţie. A continuat încă după moartea Profetului, de vreme ce Abu Bakr, Umar şi Uthman au folosit casa exact în felul în care a folosit-o el... Transferul moral major în ceea ce priveşte casa Profetului a avut loc după ce Ali (a domnit între anii 656-661d.Hr.) şi-a mutat capitala de guvernare în afara Arabiei şi Medina a decăzut la rangul de orăşel provincial şi loc al amintirilor... Oamenii nu mai veneau la Medina în căutare de slujbe, bogăţii şi onoruri, ci doar pentru a regăsi amintirile măreţe ale trecutului."

Însă oamenii locului nu s-au împotrivit. Ei și-au luat plata ce li se cuvenea și și-au dat acordul să li se dărîme casele pentru ca moscheea să fie renovată.

Mahomed ibn Umar a spus...așa cum ne istorisește Salih ibn Kaysan: „Cînd a ajuns solia de la al-Walid de la Damasc după un drum de 15 zile,[25] Umar ibn Abd al-Aziz s-a apucat de lucru." Salih mai povestește: „M-a însărcinat pe mine să demolez și să reconstruiesc moscheea... Iar noi am tocmit oameni din Medina care să dărîme iatacurile soțiilor Profetului. Apoi au sosit și muncitorii trimiși de al-Walid... Am purces la demolarea moscheii Profetului, de Safar 88 (adică în ianuarie 707). Al-Walid îi trimisese vorba și celui ce stăpînea Bizanțul, cerîndu-i ajutorul în reconstrucția moscheii Profetului și acesta i-a trimis 100.000 de *mithqali* de aur, o sută de meșteri, precum și patruzeci de încărcături de faianță cu care să facă mozaicul. El a dat ordin ca faianța să fie adunată din toate orașele care căzuseră în ruină și să-i fie apoi trimisă lui Walid, care avea să o trimită la rîndu-i lui Umar ibn Abd al-Aziz". (Tabari, *Analele*, vol. 2, p. 1192-1194)

Faptul că Mahomed însuși și-a ridicat o casă a fost analizat cu atenție de marea majoritate a cercetătorilor islamului, precum și a teologilor care au studiat tradițiile, pentru că această reședință avea să devină mai apoi un loc sfînt pentru toți musulmanii, al doilea loc ca importanță după Mecca pentru islam. Însă Mahomed n-avea habar, după cum vom vedea în cele ce urmează, că aceasta va deveni moschee, cu atît mai puțin se gîndea că-i va sluji chiar și de mormînt. El avea în minte cu totul și cu totul alt scop pentru acea clădire, cu mult mai important. De fapt, Profetul dorea să-și deschidă acolo propria sa piață, unde putea să facă negoț, după cum ne arată un număr important de istorii orale.[26]

Profetul a ridicat un cort în cimitirul al-Zubayr zicînd: „Aici va fi piața voastră, unde veți face tîrg". Auzind aceasta, mai marele evreilor, Ka'b ibn al-Ashraf veni în cimitir, tăie toate sforile cortului și-l dărîmă. Profetul spuse: „Atunci voi face tîrgul într-un loc în care îl va durea mai tare decît l-a durut aici." Și s-a mutat în locul ce se chema pe atunci „piața din Medina". Acolo le-a zis tovarășilor lui: „Iată locul în care veți face voi negoț, să nu-l împărțiți între voi și să nu luați biruri pentru el". (Samhudi *Wafa' al-wafa*, vol. 1, p. 540)[27]

---

[25] Perioada normală în care o caravană putea străbate o distanța dintre Damasc și Medina era de o lună sau mai mult. Poșta imperială străbătea această distanță mult mai repede.

[26] Al-Ali 1961, p. 86 și Kister, 1965b, cf. p. 276: „Relatările sărăcăcioase referitoare la piața stabilită de Profet în Medina... sînt înregistrate de către Umar ibn Shabba și Ibn Zubala, ambii autorități concurente în istoria Medinei. Aceste relatări lipsesc din alte surse, deoarece evenimentul legat de piață nu era suficient de important pentru conturarea imaginii Profetului și a comunității de început de către autoritățile în materie de mai tîrziu și deoarece însăși piața nu a supraviețuit și nu a servit ca loc de rugăciune."

[27] Citat de către Kister, 1965b, p. 272, care vede o posibilă legătură între aceste evenimente și asasinarea căpeteniei evreiești Ka'b al-Ashraf, despre care Tabari (*Analele*, vol. 1, p. 1368 -1374) și alții ne relatează că ar fi survenit din cu totul alte motive.

Motivul pentru care Ka'b s-a împotrivit acestui lucru apare şi în alte istorisiri. Se pare că Mahomed a încercat să facă în acel loc părăsit, exact pe locul unde se afla un fost cimitir, pe proprietatea celor din neamul Banu Sa'ida, o piaţă care avea să înlocuiască sau, dacă nu, să facă concurenţă tîrgului (*suq*) cel mai important din Medina, cel pe care-l ţineau cei din neamul Banu Qaynuqa. În cele din urmă această încercare s-a dovedit a fi lipsită de importanţă, pentru că musulmanii, noii credincioşi care abia sosiseră la Medina, s-au îmbogăţit mai repede din cîteva atacuri înarmate din care s-au întors cu o pradă mai bogată decît averea pe care ar fi putut să o strîngă din negoţ. Însă ceea ce lasă să se înţeleagă toate povestirile despre cele întîmplate în acea perioadă, este că Mahomed intenţiona să facă din Medina un loc de liber schimb, după modelul celui de la Ukaz, lucru care ar fi lovit astfel destul de serios în interesele evreilor din zonă.

ACORDUL DE LA MEDINA

> Ibn Ishaq spune: „Şi atunci, Apostolul Domnului a scris un document (*kitab*) pentru musulmanii care veniseră în Medina şi noii convertiţi la dreapta credinţă, prin care a consfinţit pacea (*wada'a*) pe care aceştia aveau s-o facă cu evreii, precum şi un pact (*'ahada*) cu ei, prin care el le-a adeverit credinţa (*ala dinihim*) care le este averea. Şi apoi a stabilit care le sînt îndatoririle şi obligaţiile la care vor trebui să i se supună". (Ibn Ishaq, 1955, p. 231).

Astfel, Ibn Ishaq introduce în lucrarea sa despre viaţa Profetului un înscris sau mai bine zis o serie de documente[28] care de fapt consfinţeau, aşa după cum subliniază însuşi autorul, înţelegerea făcută de Mahomed cu evreii din Medina, înţelegere ai cărei termeni fuseseră de fapt impuşi de Mahomed, care încerca astfel să reglementeze aranjamentele politice dintre susţinătorii săi din Medina şi restul locuitorilor din Yathrib, fie ei musulmani, necredincioşi sau evrei.

> În numele lui Dumnezeu, cel milostiv, îndurat. Acesta este un înscris al Profetului cu privire la relaţiile care trebuie să existe între credincioşi, musulmanii qurayshiţi şi cei din Yathrib (Medina), precum şi cei care i-au urmat şi s-au alăturat lor, lucrînd împreună. Ei sînt o singură comunitate (*umma*) care exclude pe alţii... (Ibn Ishaq, 1955, p. 231-232)

Nu există prea multe motive pentru care să punem la îndoială autenticitatea acestei culegeri de documente.[29] Atît elementele de la începutul, cît şi

---

[28] Deşi argumentul privind caracterul complex al textului este în prezent general-acceptat (Watt, 1956, p. 226), simplificarea făcută de Serjeant pînă la doar opt documente (1964, 1978, cea din urmă fiind o analiză detaliată, frază cu frază, filologică şi istorică a textului), este totuşi conjuncturală, deşi fără îndoială este importantă pentru urmărirea evoluţiei şi a caracterului crescînd al puterii lui Mahomed în Medina.

cele din mijlocul acesteia, reprezintă un tip de contract politic prin care Mahomed a reușit în mod surprinzător (după opinia istoricilor musulmani care au urmat) să cadă de acord ca toți cei care semnau această înțelegere, fie ei musulmani, necredincioși sau evrei din Medina, să constituie din acel moment doar o singură comunitate *politică*, pe care să o conducă doar el, și e destul de greu de descris care era rolul lui Mahomed în toate acestea, cel al unui om care este în mod evident un sfînt *(nabi)*. Această înțelegere demonstrează motivul pentru care Profetul fusese invitat să vină la Medina în primul rînd, și anume să încerce să reconcilieze cele două tabere aflate într-un permanent conflict, cele două seminții arabe care aveau la rîndul lor cîte un neam de evrei pe care-l țineau sub protecție și cum a încercat Profetul să înfăptuiască această înțelegere. În locul vechilor uniuni tribale el a creat un nou tip de comunitate care nu era unită prin nimic altceva decît prin dorința comună a celor două tabere de a accepta faptul că puterea sa era de sorginte divină: „Cînd n-o să puteți cădea de acord în privința vreunui lucru, doar Mahomed și Dumnezeu pot să vă fie judecătorii".

Pentru a descrie acest nou tip de comunitate, Mahomed folosește în acel document un termen, și anume „*umma*", pe care-l regăsim adesea întrebuințat și în Coran. Însă în documentele care stau la baza acestei înțelegeri și care sînt îndeobște cunoscute sub numele de Documentele A și B cuvîntul „*umma*" care înseamnă „comunitate" nu are același sens cu termenul folosit în Coran, care înseamnă o comunitate unită în credința într-un singur Dumnezeu (Coranul, 10:47), o comunitate în care Dumnezeu a trimis un mesager (Coranul, 23:44) sau, mai precis, comunitatea musulmană, care e descrisă în Coran drept „cea mai bună dintre comunitățile care există pe pămînt, care ține calea dreaptă și nu cade vreodată în păcat și are o credință nestrămutată în Dumnezeu".[30] Nu este prea sigur dacă această înțelegere de la Medina, care reprezintă piatra de temelie în afirmarea prezenței și autorității Profetului în acest loc, a fost măcar menționată în treacăt în Coran.[31]

---

[29] Referitor la chestiunea privind autenticitatea așa-numitei Constituții de la Medina, vezi Watt, 1956, p. 225-226; Gil, 1974, p. 45; Serjeant, 1964, p. 4-6.

[30] Există o analiză detaliată a utilizării coranice a termenului *umma* la Denny, 1975. Cuvîntul era cunoscut și folosit în timpurile preislamice și chiar cu sensul de comunitate religioasă. Apare mai frecvent în Coran chiar în anii de dinainte și de după plecarea lui Mahomed la Medina; Denny, 1975, p. 37, 44. După cum subliniază Denny la p. 35-36, această comunitate timpurie din Medina va evolua în cele din urmă în comunitatea musulmanilor, dar numai după ce necredincioșii „prefăcuții" și evreii din comunitatea inițială au fost convertiți sau alungați.

[31] Serjeant remarcă în ediția din 1978, p. 5: „Ar fi într-adevăr surprinzător dacă Coranul nu ar fi făcut nici o referire la, cel puțin, documentele A și B, care sînt fundamentale pentru constituirea confederației la Yathrib și pentru conferirea supremației politice lui Maho-

Această înţelegere nu era una între credincioşi (*humi*), care să reglementeze chestiuni religioase, legate de cult, iar părţile semnatare, deşi nu treceau la islamism, ele recunoşteau autoritatea lui Mahomed şi se angajau să se supună judecăţii sale ca fiind doar un lider politic. Prin această înţelegere ei toţi, chiar şi Profetul însuşi, se legau să se considere o singură comunitate „*umma*" în ochii lui Dumnezeu, care era singurul stăpîn al lui Mahomed, cu toate că nu erau cu toţii musulmani, însă se jurau să fie uniţi, să-şi apere interesele comune sau, după cum fusese nou atunci denumit, binele comun. Acest acord fusese în mod clar rezultatul unor negocieri aprinse.[32]

După un preambul scurt urmează termenii acestei înţelegeri, în total 47 la număr după numărătoarea standard sau, în opinia altora, ar fi o serie de alte aranjamente care s-au semnat la date diferite,[33] deşi cele mai multe dintre ele ar fi fost făcute la cîteva luni după ce Mahomed a sosit la Medina.[34]

(12) Un credincios nu se poate alia cu clientul altui musulman împotriva acestuia.

(13) Cei cu frica de Dumnezeu trebuie să se ridice împotriva celui răzvrătit sau a celui care face rele, păcătuieşte sau seamănă necredinţa / depravarea printre credincioşi.

(14) Un credincios nu poate să ucidă un alt credincios de dragul unui necredincios şi nici să-i dea unui necredincios ajutor ca să-i facă rău altui credincios.

(15) Protecţia lui Dumnezeu (*dhimma*) este doar una, iar în numele ei poţi da ajutor unui străin. Credincioşii sînt datori să se apere unii pe alţii de străini.

(16) Evreului care ne urmează îi vom da tot atîta ajutor şi sprijin cît i-am oferi unui dreptcredincios, atîta timp cît el nu este răuvoitor şi nu le dăm ajutor în acest fel duşmanilor lui.

(17) Înţelegerea dintre credincioşi nu poate fi distrusă şi dreptcredincioşii nu pot face înţelegeri separate atunci cînd luptă în numele Domnului, cu excepţia cazurilor în care sînt îndreptăţiţi să procedeze astfel.

---

med" şi vede „o referire clară şi indubitabilă la pact/pacte" în Coran 3:101-104 dar, pentru a o găsi trebuie să recurgă la o reeditare oarecum chinuită a versetelor (*ibid.*, 5-6).

[32] Serjeant, 1962, p. 48, subliniază faptul că Mahomed fusese deja respins în calitate de candidat la o funcţie asemănătoare de către poporul *hanifa* şi de către Thaqif din Ta'if. Referitor la interpretarea termenului „comunitate" din aceste documente, vezi opiniile nu tocmai consecvente ale lui Wellhausen, 1975, p. 129-132; Watt, 1956, p. 240-241; Serjeant, 1964; Denny, 1977.

[33] Potrivit lui Serjeant, 1978, p. 9, cele opt documente care alcătuiesc „Constituţia de la Medina" a lui Ibn Ishaq au fost oarecum încurcate faţă de ordinea lor iniţială: O explicaţie plauzibilă a acestei dezordine este aceea că au fost scrise pe foi de hîrtie mici, separate (*sahivas*) care au fost confundate sau pe reversul documentelor de început ale acestei serii. Bell dat mai devreme această explicaţie pentru „dezordinea" din cadrul unora dintre *sure* ale Coranului; vezi Watt, 1970, p. 101-107.

[34] Cf. Wellhausen, 1975, p. 134; Watt, 1956, p. 221 ff.; Serjeant, 1978, p. 26.

(20) Nici un necredincios nu poate să le dea ajutor sau sprijin qurayshiţilor din Mecca sau nu va interveni în favoarea lor, în defavoarea unui credincios.

(23) Oricare ar fi neînţelegerile dintre voi, doar Domnul şi Mahomed pot să vă facă dreptate.

(24) Evreii trebuie să-şi plătească partea lor de cheltuială atunci cînd luptă împreună *cu* credincioşii.[35]

Următoarea clauză suscită unele dificultăţi de interpretare: „(25) Evreii din neamul Banu Awf fac parte din comunitatea (*umma*) dreptcredincioşilor. Evreii au religia lor (*din*) aşa cum Musulmanii o au pe a lor (*din*).[36] Aceste lucruri sînt permise atît lor, cît şi protejaţilor lor, cu excepţia celor care au păcătuit sau au fost trădători. Doar peste capul acestora va cădea pedeapsa."

Din este un termen folosit încă de la început în Coran şi care numeşte religia lui Mahomed, dar şi pe cea a păgînilor de la Mecca: „Tu ai *dinul tău, iar eu pe al meu*" – se afirmă în Coran (109:6). În spiritul Coranului, *din* este folosit aici ca să numească un simplu angajament personal, iar în acelaşi timp simbolizează materializarea unui sistem de ritualuri, credinţe şi practici. Dacă evreilor li se permitea încă de la început să-şi practice în mod deschis religia în nou constituita „*umma*", înseamnă că această nouă comunitate, construită de Mahomed, era una pur seculară, iar termenul respectiv avea cu totul şi cu totul alt înţeles decît era folosit în Coran. Sau, este foarte posibil ca această clauză să fi fost adăugată mai tîrziu, după ce evreii cei mai ostili fuseseră alungaţi din oază, cînd din punct de vedere politic, era destul de uşor să îngădui formarea unei comunităţi din minorităţile rămase, care avea să constituie ulterior prototipul după care avea să fie elaborat statutul *dhimmi*.[37]

Articolele 26-35 includ şi alte triburi şi clanuri evreieşti în cadrul prevederilor cuprinse în această înţelegere. De pildă: Articolul 39 din acordul de la Medina consfinţeşte statutul oazei (şi al regiunilor din vecinătatea ei) de enclavă „protejată" după modelul care exista la acea vreme în Arabia, deşi în acest caz ideea de sanctuar nu era axată pe un altar, cum era la Mecca, ci în baza autorităţii recunoscute de „sfînt", Mahomed cel pornit de la Mecca (*nabi*), care este numit în mod deschis în articolul 42, drept „*Trimisul Domnului*".

---

[35] Serjeant, 1978, p. 26, a argumentat că frazele detaliate aparţinînd evreilor au constituit o încercare făcută imediat după înţelegerea iniţială de a clarifica incertitudinile asupra afilierii arabe a fiecărui grup evreiesc.

[36] Denny, 1975, p. 60, remarcă: „... *din* Coran, ca şi *umma*, ajunge treptat şi, pînă la perioada Medina, cu siguranţă să însemne religia materializată, iar islamul ca această religie materializată prin excelenţă"; cf. Coran 5:4: „În această zi am perfectat religia voastră (*din*) şi mi-am îndeplinit făgăduinţa faţă de voi; şi am ales pentru voi o religie (*din*) – islamul".

[37] Termenii dezbaterii sînt urmăriţi de Denny, 1977, p. 44.

> [39] Centrul aşezării Yathrib este sacru pentru cei care semnează această înţelegere.
>
> [42] Oricînd vor apărea dispute sau neînţelegeri între cei care au consimţit la această înţelegere, pricina va fi rezolvată de Dumnezeu şi de Mahomed, care este Trimisul Domnului. Dumnezeu este chezaş acestui document. (Ibn Ishaq, 1955, p. 232-233)

Modul în care Ibn Ishaq plasează înţelegerea de la Medina în lucrarea sa sugerează că aceasta ar fi fost realizată la scurt timp după ce Mahomed sosise la Medina, în anul 622, poate chiar la cîteva luni de la migraţie. Aşa trebuie să fi stat lucrurile, însă istoria musulmană orală le plasează oarecum diferit în timp, din dorinţa de transformare a Medinei într-un oraş sfînt, aşa cum arată conţinutul articolului 39. Acesta ar fi fost adăugat, în opinia istoricului medinez Sahmudi[38] în 628, după ce avusese loc cu succes expediţia de la Khaybar, într-un moment în care încrederea lui Mahomed în propria-i persoană era aproape nemărginită, aşa cum o arată şi faptul că era numit în mod public drept „Trimisul Domnului."[39]

Textul acestei înţelegeri se referă la „centrul", adică spaţiul liber din mijlocul Medinei (*al-jawf*), care a fost declarat *haram*. Această frază este cumva lămuritoare şi exclude posibilitatea că aici am avea de-a face cu ceea ce avea să se cheme mai tîrziu *hima* sau *sanctuar*, Medina urma să fie un loc de pelerinaj, pentru că Mahomed trebuie să nu fi fost conştient la acel moment că va fi într-o zi stăpîn şi pe Mecca, şi pe seminţiile înconjurătoare, prin urmare, noul loc de pelerinaj (*haram)* fusese închipuit ca un cămin pentru o nouă *amphictyony* tribală sau ca un soi de asociaţie comercială, poate după modelul Meccăi şi, cu siguranţă, în competiţie cu aceasta.[40]

INOVAŢII

De îndată ce Profetul şi tovarăşii săi s-au aşezat în Medina sau Yathrib, cum se numea aşezarea în acele vremuri, relaţiile lui cu evreii din acel loc au început să se deterioreze. Pînă la urmă cei mai mulţi evrei au fost ucişi sau alungaţi din oază, aşa după cum se va vedea. Nici unul dintre acele triburi nu este menţionat în documentele citate anterior; totuşi, există unele indicii care ne sugerează că multe dintre articolele înţelegerii de la Medina, cum ar fi de pildă articolul 25 sau următoarele care fac referire la fărădelegi şi la trădare, au fost adăugate după ce s-a declanşat conflictul dintre Profet şi cele mai de seamă neamuri evreieşti, aşa că acest document nu reprezintă decît un aranja-

[38] *Wafa' al-wafa'*, vol. 1, p. 76-77; cf. Serjeant, 1978, p. 34.

[39] Serjeant, 1978, p. 34.

[40] Serjeant, 1962, p. 50; Shaban, 1971, p. 12.

ment pe care Mahomed l-a făcut cu puţinii evrei care mai rămăseseră în acele locuri.[41]

Relaţiile lui Mahomed cu evreii din Medina aveau să se strice de tot imediat după bătălia de la Badr, în anul 624, cînd Profetul a ieşit victorios asupra rivalilor săi meccani; însă au existat şi înaintea acelei date mai multe conflicte deschise, izbucnite îndeosebi din cauza diferenţelor dintre cele două populaţii, dar şi din motive religioase şi economice. De exemplu, am văzut deja că Mahomed încercase să-i elimine pe evrei din economia şi negoţul care se făceau la Medina şi să-i pună în loc pe tovarăşii săi. Iar Mahomed, care pretindea să fie un profet după tradiţia Torei, din stirpea lui Moise, a întîmpinat în rîndul evreilor din Medina un val de ostilitate pe care nu s-a aşteptat să-l găsească din partea unor partizani ai aceluiaşi tip de religie:

> În acele vremuri, rabinii evrei îşi arătau ostilitatea faţă de Trimis sub forma invidiei, urii şi răutăţii, deoarece Domnul îşi alesese Trimisul dintre arabi. Lor li s-au alăturat barbarii din (triburile arabe) al-Aws şi al-Khazraj, care erau ataşaţi definitiv de religia lor păgînă. Ei erau ipocriţi, dependenţi de politeismul părinţilor lor, negau reînvierea; totuşi, cînd islamul şi-a făcut apariţia şi restul oamenilor lor s-au convertit la el, ei au fost forţaţi să-l accepte şi să-şi salveze vieţile. Dar în taină ei erau ipocriţi şi aliaţii evreilor deoarece aceştia credeau că Trimisul era un mincinos şi se împotriveau islamului.[42] (Ibn Ishaq, 1955, p. 239)

Evreii din Medina îi respingeau în mod evident afirmaţiile, dar aştepta oare Mahomed recunoaşterea lor pentru misiunea sa profetică? Nu este chiar iraţional să credem aceasta, mai ales în lumina predicilor sale de la Mecca cu amprentă puternic biblică şi cu specific pronunţat avraamic. Cronologia *surelor* este destul de incertă în această privinţă. Cu toate că legătura lui Avraam cu Kaaba este mai degrabă meccană, nu putem fi siguri de ideea că Avraam a fost un *hanif* sau că Mahomed nu a făcut nimic decît să restabilească data „religiei lui Avraam" în aceeaşi perioadă timpurie şi, ca urmare, înaintea unui contact cu evreii. Afirmaţia conform căreia Avraam nu a fost evreu (2:140;

---

[41] Shaban, 1971, p. 237; Ahmad, 1979, p. 40-42. Potrivit lui Ahmad, a cărui estimare a populaţiei evreieşti ca fiind de 36.000-42.000 a fost deja citată, după plecarea poporului *al-nadir* şi decimarea qurayshiţilor ar mai fi rămas aproximativ vreo 24.000-28.000 de evrei în Medina.

[42] Aceasta este interpretarea standard a lui Ibn Ishaq şi în mare măsură a musulmanilor, cu sensul de „musulmani neloiali din Medina", a termenului *munafiqun* care apare adesea în Coran (de exemplu, Sura 63, intitulată *al-Munafiqun*). Serjeant, 1978, p. 11-12, asociază acest termen cu *nafaqa*, un fel de taxă specială de război şi înţelege termenul *munafiq* ca „persoană care nu doreşte să plătească *nafaqa* împreună cu ceilalţi care acceptă de bunăvoie această obligaţie," citînd, în plus, Coranul 63:7: „Aceştia [*munafiqun*] sînt cei care spun: «nu cheltuim nimic pe cei care sînt cu Apostolul Domnului». Abia mai tîrziu, argumentează Serjeant, termenul a căpătat sensul mai general de „ipocrit".

3:67) pare, pe de altă parte, să fie îndreptată împotriva polemicilor evreieşti şi, deci, este mai plauzibil să dateze din perioada timpurie a Profetului la Medina.[43] Mai trebuie de asemenea reţinută animozitatea politică dintre Mahomed şi evreii din Medina de după bătălia de la izvoarele Badr din 624. Aceasta vine în sprijinul afirmaţiei că la început Mahomed s-a oferit, ca un reformator profetic, evreilor din Medina şi apoi, cînd aceştia l-au respins, le-a întors spatele şi a început să remodeleze islamismul ca o alternativă la iudaism.

Regîndirea Coranului

Mai înainte de separarea de evrei, se creează un spaţiu pentru apariţia unor noţiuni care nu există în *surele* din Mecca şi care permit o abordare pozitivă şi mult mai favorabilă a experienţei religioase evreieşti. Este, de exemplu, tradiţia de sărbătorire a „Zilei a Zecea"(*ashura*), amintită printre alţii, şi de Tabari:

> După cum spune Abu Ja'far (al-Tabari): în acel an (2 A.H., adică 624 d.Hr.) se spune că sărbătoarea Ramadanului era interzisă şi se spune că era interzisă în Sha'ban. Cînd Profetul a venit la Medina, a văzut evreii petrecînd în ziua de *Ashura*. El i-a întrebat şi ei i-au răspuns că era ziua în care Domnul a înecat oamenii Faraonului şi aşa s-a salvat Moise şi cei care îl însoţeau. „Noi sîntem mai aproape de Moise decît ei", aşa că el a sărbătorit şi a poruncit oamenilor să petreacă cu el. Cînd sărbătoarea Ramadanului a fost stabilită, el nu a poruncit ca ei să celebreze *Ashura*, dar nici nu le-a interzis sărbătoarea. (Tabari, *Analele*, vol. 1, p.1281=Tabari, 1987, p. 25-26)

Există o altă versiune, prezentată sub autoritatea Aishei:

> Aisha, fie Domnul cu ea, a povestit că qurayshiţii obişnuiesc să sărbătorească ziua de Ashura din timpurile preislamice, iar Trimisul Domnului, fie ca pacea să coboare asupra lui, a observat şi el asta. Cînd a poposit în Medina, el însuşi a văzut sărbătoarea şi a poruncit (altora) să se uite. Dar cînd sărbătoarea în timpul perioadei Ramadanului a devenit obligatorie, el a spus: „Cel care vrea să sărbătorească (Ashura) poate să o facă, iar cel care vrea să o abandoneze este liber de asemenea". (Muslim, *Sahih* 6.423.2499)

Cu toate că prima dintre tradiţii are culoarea unei polemici tîrzii anti-evreieşti,[44] ceva autentic poate exista în a doua, admiţînd deschis că Mahomed

---

[43] Dovezile trebuie folosite cu grijă În afară de apostrofările frecvente ale „oamenilor Cărţii", numeroasele pasaje dialectale începînd cu „Se spune..." din surele medineze sînt la fel de sugestive în ceea ce priveşte prezenţa creştinilor acolo („Se spune că devin evrei sau creştini..." 2:135 etc.); totuşi, nu este nici o dovadă că în Medina erau creştini.

[44] Cf.Wensinck, 1975, p. 88: „Tradiţia larg răspândită, care ne informează despre instituţia islamică *ashura* este nuanţată de posteritate... Intenţia clară a lui Ibn Abbas, care a transmis povestirea, a fost aceea de a spulbera orice idee cum că Mahomed ar fi urmat iudaismul me-

a văzut sărbătoarea „Zilei a Zecea" chiar înaintea islamului. „Ziua a Zecea" nu este prezentată ca sărbătoarea tîrzie a Zilei a Zecea a Muharram, ci ca sărbătoarea evreilor Zilei a Zecea a lui Tishri, adică Yom Kippur.[45] Şi, în conformitate cu această tradiţie, Mahomed a continuat practica aparent obligatorie de sărbătorire a acelei zile pînă imediat după sosirea lui la Medina – şi pînă la confruntarea ostilă cu evreii de acolo? – cînd sărbătoarea Ramadanului a fost stabilită, iar cea a *Ashura* a devenit opţională. Sărbătorirea *Ashurei* a continuat totuşi, dar a suferit serioase modificări faţă de modelul iniţial evreiesc, devenind o zi sfîntă, stabilită sezonier, care cădea în fiecare an la sfîrşitul lunii septembrie, în ziua cînd Mahomed, chiar înaintea morţii sale, a interzis ajustările calendarului evreiesc la calendarul musulman, iar *Ashura* a început să fie sărbătorită în a zecea zi a primei luni musulmane, Muharram.[46]

Dacă această tradiţie este adevărată, dar aproape sigur că este, de ce Mahomed a recomandat sărbătorirea în cea de a zecea zi a primei luni a calendarului evreiesc, ziua sfîntă pe care evreii o numesc Ziua Ispăşirii sau *Yom Kippur* şi, cunoscută în tradiţia arabă ca „Ziua a Zecea", *Ashura*? Motivul prezentat în prima versiune a acestei tradiţii este pretinsa relaţie de rudenie a lui Mahomed cu Moise. Modul în care Profetul a văzut asemănarea dintre misiunea sa şi cea a lui Moise este aproape explicit susţinut în *surele* de la Mecca, în 11:17, de exemplu: „Înainte (de Coran) este Cartea lui Moise, dăruită ca un ghid şi un act de milostenie, iar aceasta (Coranul) este o carte care o adevereşte în limba arabă"; sau acestea din Sura 28:48-40: Ei spun: „De ce nu sînt acolo (semne) ca cele trimise lui Moise? Nu au ei credinţă în ceea ce i s-a arătat lui Moise mai devreme?" Ei spun: „Două vrăji lucrînd împreună". Şi ei spun: „Cît despre noi, noi le respingem". Spun: „Atunci fă să vină o carte de la Dumnezeu care să ne fie călăuză mai bună decît acestea două".

Dacă acestea sînt opiniile de la Mecca, atunci ceea ce a aflat Mahomed nou în Medina este că evreii aveau o zi sfîntă, „Ziua a Zecea", în care ei sărbătoreau trimiterea/coborîrea Torei pe Muntele Sinai.[47] Aceasta explică nu numai noua sărbătoare, zisă *Ashura*, dar şi apariţia unei idei noi în Coran, şi anume „coborîrea" Coranului într-o singură noapte, cu toate că nu mai este

---

dinez. Nici nu mai e nevoie să spunem că aproape sigur aşa au stat lucrurile. De vreme ce în primul an al Hijra el nu făcuse încă nici o distincţie între iudaismul „modern" şi cel „ pur", aşa cum a făcut mai târziu datorită dogmei religiei lui Avraam, el trebuie să fi fost inspirat de iudaism".

[45] La fel numită şi în ebraică, *ashora*, în Leviticus, 16:29.

[46] Referitor la interzicerea intercalării, vezi Capitolul 11.

[47] Goitein, 1966, p. 97, care citează dovada, în întregime rabinică: Talmudul babilonian *Ta'anith* 30b; *Baba Bathra*, 129a; *Seder Olam*, capitolul 6; *Pirqe de Rabbi Eliezer*, capitolul 46.

numită *Ashura*, dar „Noaptea Destinului", după cum se vede în Sura de la Medina:[48]

> Într-adevăr, am trimis-o jos în Noaptea Destinului (*laylat atqadr*). Și o să vă explic vouă ce este Noaptea Destinului? Noaptea Destinului este mai bună decît o mie de luni. Atunci coboară îngerii și Duhul cu îngăduința Domnului lor pentru fiecare misiune (*min kulli amrin*). (Atunci este) pace pînă la răsărit. (Coranul, 97:1-5)

Sura 44 începe cu ceea ce pare a fi o referire la același eveniment: După litera Cărții! Am trimis-o jos în noaptea binecuvîntată. Cu siguranță, noi o spunem pentru totdeauna. În ea fiecare lucru înțelept este stabilit (*kullu amrin hakimin)* cu ordin de la prezența Noastră. Într-adevăr, Noi trimitem pentru totdeauna Revelații ca un semn de milostenie de la Domnul nostru. El este atotauzitorul și atoatevăzătorul". (*Ibid.*, 1-6)

„Noaptea Destinului", acea „noapte sfîntă" este o expresie nouă sau, mai degrabă, un eveniment vechi cu o nouă semnificație. Din descrierile sale generale din surele 97 și 44, Noaptea Destinului a fost identificată ca o ceremonie tipică a unei zile de An Nou, o ocazie cînd, ca în Rosh ha-Shana, judecățile Domnului pentru următorul an sînt hotărîte, scrise în Cartea Sfîntă[49] sau, așa cum spune Coranul, „îngerii și Duhul Sfînt coboară[50] într-o astfel de noapte, cu Coranul însuși."

Nu există o identificare precisă a nopții, cu toate că este clar că nu mai este *Ashura* evreilor, ziua în care Mahomed a sărbătorit prima dată cînd a venit la Medina. Apariția Nopții Destinului în economia divină a islamului trebuie să fi fost după întreruperea sărbătoririi *Ashura*, dar înainte de ideea unei legături dintre Coran și Ramadan, care a apărut după bătălia de la izvoarele Badr și este exprimată în Sura 2:185 („Ramadan este luna în care Noi am

---

[48] Cf. Wagtendonk 1968, p. 95: „Scena judecății din *sura* 97, determinată de un mod de gândire tradițional, ciclic, este dificil de împăcat cu predica puternic escatologică a judecății din surele meccane. Numai din acest motiv, această *sura* nu poate proveni din perioada meccană".

[49] Goitein 1966, p. 102; vezi pentru comparație Wagtendonk 1968, p. 84-85, care traduce *laylat al-qadr* ca „noaptea măsurării" sau „noaptea decretului", o „noapte tipică de anul nou." Paralela iudaică este importantă: Cartea Cerească este deschisă în ziua de Anul Nou, prima zi a Tishri, dar nu se închide până în cea de a zecea, *ashorlashura* lui Tishri, iar cele zece zile, numite „cele zece zile ale penitenței" ale tradiției iudaice sunt o ocazie bună pentru rugăciune și penitență, un punct de vedere ce a avut, după cum vom vedea, un ecou semnificativ, chiar dacă temporar, în islam.

[50] Cf. Wangtendonk, 1968, p. 95: „... Peste tot în Coran, ori de câte ori se menționează coborârea îngerilor și a Duhului Sfânt, aceasta se face în legătură cu Judecata de Apoi. La fel, în Coran 78:38; 89:22; 70:4."

trimis jos (Coranul)......").[51] Înlocuirea *Ashurei* evreiești ca „moment" al revelației cu „Noaptea Destinului", cum era numită în tradiția veche arabă noaptea de Anul Nou, este o altă mărturie clară a preferinței inițiale a lui Mahomed pentru practicile evreiești și a distanțării sale ulterioare față de acestea, toate avînd loc în scurtul interval dintre sosirea sa la Medina și bătălia de la Badr, adică doi ani mai tîrziu.[52]

Mai există o altă consecință. În predicile sale timpurii Mahomed insista, în ciuda obiecțiilor ferme ale qurayshiților, că dezvăluirea Coranului s-a făcut treptat, bucată cu bucată: „Cei care nu cred spun: de ce nu li se dezvăluie lor Coranul tot dintr-odată (*jumlatan wahidatan*)... vi l-am repetat vouă încet, treptat, în părți bine aranjate."(Coranul 25:32). Aceasta nu era o idee nouă, introdusă ca să se opună afirmației evreilor – și celor pe care el îi percepea ca aparținînd creștinismului – și anume că Scriptura a fost dezvăluită toată dintr-odată. Era ceva în conformitate cu descrierile Coranului din viziunile sale timpurii și cu ceea ce știa fiecare musulman, și anume că Profetul a continuat să aibă revelații divine pînă la sfîrșitul vieții sale. Acum, totuși, se susținea ideea că, la fel ca și Torah, Coranul fusese dezvăluit tot o dată, întîi, presupunem noi, de Ashura, în aceeași zi ca și Torah, și apoi, după separarea de evrei, în „Noaptea Destinului"[53], anul nou în tradiția veche arabă.

---

[51] Pe baza acestui verset, o generație de musulmani de mai târziu a bănuit că Noaptea Destinului trebuie să fi căzut în luna Ramadanului, deși erau foarte nesiguri în ce zi. Această bănuială nu pare a fi corectă, deoarece Ramadanul nu are o semnificație pre-islamică de lună sfântă și nici una dintre datele acestei luni nu a fost sărbătorită ca ziua Anului Nou. Un candidat mult mai real este luna Rajab, luna sfântă anuală de primăvară, cînd se ținea festivalul pre-islamic *'umra*. Vezi Wellhausen, 1897, p. 97-99; Kister, 1971, p. 191; și Wagtendonk, 1968, p. 106-108, 112, care crede că era cea de a douăzeci și șaptea zi a lunii Rajab, o dată adesea asociată cu călătoria de noapte a lui Mahomed.

[52] După cum vom vedea mai târziu, o altă îndepărtare semnificativă a lui Mahomed de practica iudaică, e vorba de schimbarea direcției de rugăciune, a avut loc în luna lui Rajab, după șaptesprezece luni de la sosirea sa la Medina; se presupune că trecerea de la *ashura* la „Noaptea Destinului" ar fi avut loc cam în același timp.

[53] A rămas în sarcina comentatorilor musulmani de mai târziu să pună în concordanță cele două versiuni aparent contradictorii referitoare la modul în care a fost Coranul „trimis pe pământ". O modalitate a fost aceea de a explica faptul că „Noaptea Destinului" se referea la trimiterea întregului Coran de către Dumnezeu, din cel mai înalt până la cel mai jos dintre cele șapte ceruri, de acolo de unde îi fusese trimis pe bucățele lui Mahomed de către Gavril, după cum cerea ocazia și voința Domnului. Aceasta este explicația lui Tabari din *Comentariul* asupra Coranului 2:185, al cărui conținut va fi analizat mai târziu, dar pentru mulți alții (Zamakhshari, Razi, Baidawi) trimiterea Coranului pe pământ în „Noaptea Destinului" se referea numai la *prima* revelație a lui Mahomed: Coranul *începu să-i fie arătat* în Noaptea Destinului. Cf. Wagtendonk, 1968, p. 86: „Exegeza conform căreia 97:1 se referă la trimiterea pe pământ a întregii revelații deodată are, în baza lui 44:2 ff. și 2:185, un drept mai mare la

În legătură cu noua afirmaţie a unei singure revelaţii a Coranului există o altă opinie care poate fi de inspiraţie evreiască, conform cărei un înger, şi anume Gabriel, a fost mesagerul acelei revelaţii. Acesta îi fusese trimis mai devreme (6:8), dar el a negat aceasta. Acum, totuşi, în Medina, el recunoaşte că Gabriel a fost mesagerul revelaţiei sale – o afirmaţie care face ca mai tîrziu musulmanii să citească viziunile din Sura 53 ca făcînd referire nu la Dumnezeu, ci la un înger.[54] Dar identificarea lui Gabriel s-a făcut cu intenţia de a da Coranului o notă de Scriptură şi nu a satisfăcut pe „duşmanii lui Gabriel", probabil evreii din Medina care preferau să-l vadă pe Mihail ca paznic al Scripturii: „Spun: Cine îi este duşman lui Gabriel? Pentru că el este cel care a dezvăluit (Coranul) inimii tale cu îngăduinţa Domnului, consfinţind ceea ce a fost înainte, şi o călăuză şi veşti bune pentru credincioşi" (Coranul 2:97).

Tot aici, la începutul şederii sale în Medina şi în acelaşi context al relaţiei sale cu evreii, Mahomed începe aparent să formuleze ideea conform căreia Coranul este mai mult decît o „rugăciune"; el este o carte, la fel ca şi Torah, de inspiraţie divină, în care sînt înscrise decretele Domnului. Sura 2 de la Medina este plină de legislaţie, mare parte introdusă de cuvîntul „decretat/impus" (*kutiba'ala*), şi sura însăşi se deschide cu afirmaţia „Alif, Lam, Mim. Aceasta este Cartea în care nu există nici o urmă de îndoială, un îndrumar pentru cei credincioşi". Primele trei expresii sînt litere ale alfabetului arab, litere misterioase care introduc Sura 29 din Coran[55] şi într-adevăr toate surele care pînă la acest punct au aceste litere ataşate (3,7, 10, 11, 12, 13, 14 şi 15) încep cu o afirmaţie despre Carte, lucru care le-a sugerat unora că acestea ar constitui nucleul, sau cel puţin începutul, a ceea ce Mahomed a conceput ca o adevărată Carte (Scriptură) după modelul Torei.[56]

„Întoarce-ţi faţa către Casa Sfîntă"

Cu toate că în cîteva privinţe – Cartea, revelaţia unică, poate orele de rugăciune – nu era cale de întoarcere, evoluţia practicilor islamice nu a avut

---

autenticitate decât exegeza conform căreia 97:1 se referă la prima revelaţie a lui Mahomed. Nicăieri în Coran nu este menţionat momentul primei revelaţii." Cf. Gätje, 1976, p. 49; Ayoub, 1984, p. 191-192.

[54] Bell, 1934b.

[55] Vezi Watt, 1970, p. 61-65.

[56] Wagtendonk, 1968, p. 50; Watt, 1970, p. 142-143, care este bazat pe Richard Bell şi care citează opinia lui Bell conform căreia Sura 12:1 era o deschidere pentru Carte („Alif, Lam, Ra. Acestea sunt versetele Cărţii care o fac clară"), în timp ce versetele 2-3 („Cu adevărat, Noi am revelat-o, o recitare (*qur'an*) în arabă. Noi ţi-o povestim, Coranul este cea mai bună povestire pe care ţi-am inspirat-o, deşi înainte te aflai printre cei nepăsători") erau plănuite pentru Coran.

aceeași cale paralelă cu ritualul evreiesc. Mahomed, se spune, s-a despărțit de evrei la Medina, și decisivă în acest moment este problema *qibla*, care se referă la punctul spre care se întoarce credinciosul cînd își adresează rugăciunile către Dumnezeu. Chiar și în Coran se admite aceasta ca o caracteristică externă, aproape absolută, a apartenenței la o comunitate religioasă (Sura 2:143, 145), și astfel întrebarea legată de direcția în care se ruga Mahomed și de schimbările care s-au petrecut după cum recunosc toți, sînt privite cu multă atenție atît în Coran, unde par să reprezinte o problemă serioasă, cît și în scrierile apărute mai tîrziu, unde comentatorii erau constrînși să lămurească revenirile asupra acestor subiecte care apar în Coran.

Se spune că Mahomed cînd se afla la Mecca și chiar după sosirea la Medina se ruga „către Siria". *Către Siria*, după înțelegerea unei mari părți a musulmanilor, înseamnă către Ierusalim, practică ce fără îndoială ar fi aliniat Profetul la obiceiurile evreilor care, așa cum ne spune 1 Kings 8:44, se întorc către Templu cînd se roagă. Se poate ca și Mahomed să fi făcut la fel, dar în virtutea ideii sale conform căreia religia sa era (și poate că așa a și fost întotdeauna, am putea spune) mai degrabă avraamică decît evreiască, a dat naștere unui număr de relatări în care se spune că inițial Mahomed se ruga spre Kaaba cînd era la Mecca, iar apoi s-a întors către Ierusalim, după sosirea la Medina, într-un efort de a se împăca cu evreii.[57] În momentul cînd Ibn Ishaq a început să-și scrie cartea sa *Viața Apostolului Domnului*, cel puțin o versiune a poveștirii devenise „armonizată": „Mahomed, ni se spune, se ruga cu fața către Ierusalim și către Kaaba în același timp! În timp ce el (Mahomed) era la Mecca, stătea cu fața către Siria în timp ce se ruga, și cînd se ruga, el se ruga între colțul de sud și piatra cea neagră, punînd Kaaba între el și Siria...." (Ibn Ishaq, 1995, p. 135).

Ceva mai încolo, în aceeași lucrare, este versiunea cea mai posibilă:

> Și cînd s-a schimbat direcția de rugăciune de la Siria spre Kaaba – și a fost schimbată în (luna lui) Rajabla, adică la începutul celei de a șaptesprezecea luni după sosirea Apostolului la Medina – Rifa'a ibn Qays (și mulți alți evrei din Medina)... au venit la Apostol să-l întrebe de ce și-a întors spatele către punctul de rugăciune (*qibla)* la care se închinase pînă atunci cînd declarase că este adeptul religiei lui Avraam. Dacă s-ar fi întors spre locul de rugăciune în Ierusalim, ei l-ar urma și ar recunoaște că spune adevărul. (*Ibid*., p. 258-259)

Unica intenție a evreilor, după cum a adăugat Ibn Ishaq sau altcineva, „era să-l convingă să-și abandoneze propria religie". Și aceasta, în viziunea acelorași autori, a fost ocazia care a determinat revelația acelor versete din

---

[57] Tabari, *Tafsir*, vol. 2, p. 4, 13; cf. Wensinck 1975, p. 78-79; Rubin, 1986, p. 103, nota 29.

Coran care mai degrabă apără decizia de schimbare a direcției de rugăciune decît o anunță:[58]

Cei mai proști dintre oameni vor spune: „Ce i-a făcut să-și întoarcă fața de la locul unde se rugau înainte?" Spun: „Domnului îi aparține și răsăritul și apusul și El îi călăuzește pe cei pe care îi alege pe calea cea dreaptă".

Astfel, Noi v-am făcut o comunitate a căii de mijloc, pentru ca voi să vegheați asupra omenirii așa cum Trimisul vă veghează pe voi. Noi am arătat direcția de rugăciune la care vă închinați voi întîi doar ca să-i vedem pe cei care îl urmează pe Trimis și pe aceia care îi întosc spatele. Aceasta (adică schimbarea direcției de rugăciune) este o hotărîre mare, dar nu și pentru cei pe care Domnul i-a îndrumat. Cît despre voi, Domnul nu o să vă ceară socoteală pentru necredința voastră. Adevăratul Dumnezeu este mare și milostiv cu toți oamenii.

V-am văzut întorcîndu-va fața spre rai. De aceea o să vă arătăm o direcție de rugăciune care să vă placă. Întoarceți-vă fața spre Casa Sfîntă a Închinării; oriunde ați fi, întoarceți-vă fața spre ea. Cît despre cei cărora Scripturile le-au fost date, ei știu mai bine că acela este adevărul Domnului lor și că Domnul știe de faptele lor.

Chiar dacă ar fi ca tu să le dai celor care au primit Scripturile fiecare semn, și totuși ei nu se vor ruga către aceeași direcție ca tine, nici tu nu te vei ruga ca ei, nici ei nu se vor urma unii pe alții. Dacă totuși tu îi vei urma după ce învățăturile ți-au fost date, atunci vei fi cu siguranță unul dintre păcătoși. (Coranul 2:142-145)

Incertitudinea manifestată de musulmanii de mai tîrziu în legătură cu aceste versete sau cu circumstanțele care le-au produs este ilustrată de obiceiurile păstrate în comentariul clasic din secolul al X-lea al lui Tabari:

Sub autoritatea lui Ikrima și Hasan al-Basri: „Prima poruncă ce a fost abrogată din Coran a fost aceea referitoare la direcția spre care se face rugăciunea. Aceasta deoarece Profetul obișnuia să prefere Stînca Sfintei Case din Ierusalim, care era direcția de rugăciune a evreilor. Profetul s-a rugat astfel timp de șaptesprezece luni (după sosirea la Medina) în speranța că îl vor crede și îl vor urma. Apoi Domnul a spus: Spun: Domnului îi aparține și răsăritul, și apusul...".

Al-Rabi'ibn Anas relatează din timpul lui Abu al-Aliya: Profetului Domnului i-a fost dat dreptul de a-și întoarce fața în orice direcție a dorit. El a ales Casa Sfîntă din Ierusalim pentru ca Poporul Cărții să fie împăcat. Aceasta a fost direcția lui de rugăciune timp de șaisprezece luni (după sosirea la Medina); pînă atunci, totuși, el își întorcea fața spre ceruri, pînă cînd Domnul l-a întors spre Casă (care este Kaaba).

Se spune, pe de altă parte, în timpul lui Ibn Abbas: „Cînd Apostolul Domnului a venit la Medina, unde cei mai mulți locuitori erau evrei, Domnul i-a spus să se roage spre Ierusalim și evreii s-au bucurat. Profetul s-a rugat astfel timp de zece luni, dar el iubea direcția de rugăciune a lui Avraam (adică spre Kaaba). Totuși, el obișnuia să se roage Domnului și să privească spre ceruri pînă cînd Domnul i-a trimis (versul): „Noi te-am văzut întorcîndu-ți fața spre ce" (2:144). Evreii au deve-

[58] Dificultățile inerente din aceste versete sînt discutate de Watt, 1956, p. 202.

nit suspicioşi şi au spus: „Ce i-a făcut să se întoarcă de la direcţia la care se rugau de obicei?" Astfel Domnul a trimis (versul): „Spun: Domnului îi aparţine şi răsăritul, şi apusul..." (Tabari, *Tafsir*, *ad loc.*).

„Religia lui Avraam"

În timpul aceluiaşi interval hotărîtor Mahomed trebuie să fi început să invoce o nouă idee, foarte puternică, aceea conform căreia în Coran se transmite „Religia lui Avraam". Această idee apare timpuriu în forma cea mai clară în Sura 2:124-135[59] de la Medina şi începe prin întoarcerea spre Casă şi, oarecum mai puţin explicit,[60] face legătura cu Isaac: „Adu-ţi aminte că Avraam a fost ispitit de Domnul său cu diferite porunci, pe care el le-a săvîrşit. El a spus: „Am să te fac conducătorul *(imamul)* oamenilor". El (Avraam) s-a rugat: „Şi al (conducătorilor) urmaşilor mei". El a răspuns: „Da, dar promisiunea Mea nu-i include şi pe cei care urmează calea răului".

Urmează apoi versetul citat mai devreme (2:125-127), care îl descrie pe Avraam şi aşezarea lui Ismael la Mecca, şi construirea Kaabei la porunca Domnului.

Textul continuă cu rugăciunea patriarhului şi a fiului acestuia:

> Domnul nostru, fă-ne pe noi musulmani (supuşi) Ţie şi fă din urmaşii noştri un popor musulman (supus) Ţie. Şi arată-ne locurile noastre şi întoarce-te către noi, pentru că Tu eşti cel la care ne întoarcem, cel Milostiv.
>
> Apoi spun: „Dacă ai avea Ghidul, deveniţi Evrei sau creştini". Spun în loc: „Nu! (Pentru mine) religia lui Avraam *haniful*". (Coranul 2:135)

> Credeţi cu adevărat în cauza Lui. El v-a ales pe voi şi nu v-a încurcat în religia voastră: este religia lui Avraam şi El este cel care v-a numit musulmani[61] şi mai devreme, şi în această (revelaţie)... (Coranul 22:78)

Şi într-un vers care stabileşte continuitatea „religiei lui Avraam" de-a lungul şirului de profeţi pînă la predicile sale: „El a ales pentru tine aceeaşi religie pe care i-a dat-o lui Noe – şi pe care El ţi-a arătat-o – şi pe care le-a dat-o lui Avraam, Moise şi Iisus – adică, tu să rămîi credincios religiei tale şi să nu o împarţi în mai multe bucăţi..." (Coranul 42:13)

---

[59] Deşi aceasta este înţeleasă în general ca fiind rezultatul răspunsului polemic al lui Mahomed adresat evreilor din Medina, Edmund Beck, cel puţin, a argumentat în felul următor opinia islamului conform căreia „religia lui Avraam" s-a născut la Mecca: „Die Bildung des Terminus *millatu Ibrahima* geht nicht ausschliesslich auf die frumedinische Polemik mit Juden (und Christen) zurück. Begriff und Ausdruck entstammen einer Entwicklung, die tief in die mekkanische Periode zurüchreight. Die Entwicklung selber ist organisch vor sich gegangen, begünstigt und beschleunight durch die jüdish – christlicher Gegner, deren Argumente Muhammad geschicht für sich selber zu verwerten wusste." (Beck, 1975, p. 133)

[60] „Legămîntul lui Isaac" este descris numai o singură dată în Coran, dar nu în întregime, în 3:102-113.

[61] Avraam este numit *musulman* de mai multe ori în Coran.

CAPITOLUL 9

Lupta în numele cauzei Domnului

Qurayshiţii din Medina erau, fără îndoială, bine informaţi despre ceea ce se întîmpla în Medina, deşi puţine din cele întîmplate între 622 şi 624 le dădeau motive să se îngrijoreze pentru siguranţa lor, Mahomed ajunsese să aibă relaţii nesigure şi greoaie cu cei din Medina, pentru că existau în continuare tensiuni între musulmanii „pelerini“ din Mecca (*muhajjirun*) şi credincioşii din Medina, numiţi ajutoare (*ansar*).[1] Şi mai mult, Mahomed părea să aibă dificultăţi şi cu evreii din oază. Şi acolo erau tensiuni în plus. În acel moment, Profetul a luat cea mai înţeleaptă hotărîre din cariera sa, hotărîre care însemna un atac asupra comerţului din Mecca.

Bătălia de la Badr, din 624 d.Hr. reprezintă punctul crucial al istoriei islamului, iar decizia lui Mahomed de a ataca o caravană din Mecca ce se întorcea acasă părea la prima vedere nechibzuită şi luată în grabă. În realitate însă, existaseră încă de la început încăierări între musulmanii din Medina şi qurayshiţii din caravane. Grupuri de atac avînd de la 20 pînă la 80 de pelerini călăreţi înarmaţi fuseseră trimise de către Mahomed şi uneori conduse de acesta ca să hărţuiască sau poate să spioneze inamicul recunoscut. Istoricii musulmani nu ne dau nici o explicaţie pentru aceste expediţii. Ele puteau fi o încercare de a-i provoca pe qurayshiţi,[2] dar mai posibil că erau încercări ale lui Mahomed de a asigura subzistenţa oamenilor săi, nou-veniţi în oaza de la Medina fără să fie agricultori prin tradiţie sau înclinaţie şi fără a avea capital care să le permită să facă negoţ. Raidurile erau un mijloc rapid de a reduce sărăcia, poate nu cel mai uşor dintre toate, lucru dovedit de eşecul unora dintre atacuri. Se pare că în nici unul din aceste incidente nu s-au produs prea multe pagube, iar Mahomed, care avea acum puterea, şi-a condus comuni-

---

[1] Aceştia sînt astfel numiţi în Coran 9:100, 117. „Migratorii“ sînt de-a dreptul „cei care au făcut Hijra“; Termenul „Ajutoarele” pare a fi un ecou al Coranului 62:14, care citează instrucţiunile lui Iisus către discipolii săi de a fi „ajutoarele lui Dumnezeu“ (*ansar Allah*). Deşi Coranul grupează pe toţi medinezii convertiţi în categoria „ajutoarelor“, este demn de menţionat faptul că „constituţia“ iniţială trasată între Mahomed şi medinezi îi cita pe cei din urmă ca unităţi tribale separate ale *aws*-ilor şi *khazraj*-ilor. Unitatea nu s-a obţinut uşor la Medina; cf. Hasson, 1989, p. 23.

[2] Cf. Watt, 1956, p. 4.

tatea pe calea agresiunii politice, cea recomandată de Coran: „Le este îngăduit celor care luptă, pentru că ei au îndurat nedreptatea – cu adevărat le vine Domnul în ajutorul lor și al acelora care au fost izgoniți pe nedrept din casele lor numai pentru că au spus «Domnul nostru este Allah»". (Coranul 22:39-40)

Și din nou ceva mai tîrziu: „Luptați în numele Domnului și țineți minte că Domnul aude și știe totul". (Coranul 2:244)

VIOLENȚA ÎN LUNA SFÎNTĂ

Prima luptă în adevăratul sens al cuvîntului dintre rătăcitori și qurayshiți s-a dat în decembrie 623 și a produs o criză morală. Mahomed trimisese un grup restrîns format din 8 musulmani înarmați, avînd ordine stricte. Li se ordonase să-i spioneze pe qurayshiți la Nakhla pe drumul dintre Mecca și Ta'if și „să afle ce fac aceștia".[3] Qurayshiții transportau, cu o escortă puțin numeroasă, caravane încărcate cu stafide și piei de la Ta'if la Mecca. Ibn Ishaq continuă povestea:

> Cînd cei din caravană i-au zărit pe musulmani, s-au speriat, pentru că își instalaseră tabăra în apropiere. Ukkasha (unul dintre rătăcitori), care-și răsese corpul (la fel ca un pelerin după *'umra*) s-a uitat înspre qurayshiți, iar cînd aceștia l-au văzut, au răsuflat ușurați și și-au spus: „Sînt doar pelerini, nu avem de ce să ne temem de ei."
>
> Atacatorii au ținut sfat între ei și, pentru că era ultima zi de Rajab, și-au spus: „Dacă îi lăsăm în pace la noapte, vor ajunge la *haram* și vor fi la adăpost de noi, dacă-i ucidem, îi vom omori în luna sfîntă". Așa că au șovăit și le-a fost frică să-i atace.

În cele din urmă, musulmanii s-au decis să treacă la atac, în ciuda faptului că se aflau în luna sfîntă. Cîțiva dintre qurayshiți au fost uciși, iar caravana a fost dusă înapoi la Medina împreună cu doi prizonieri. Din pradă au pus de-o parte o cincime pentru Profet (este prima dată cînd se ține cont de acest obicei, care mai apoi se împămîntenește), iar restul l-au împărțit între ei. Cînd au ajuns la Medina, au fost întîmpinați cu răceală:

> Cînd au ajuns la Apostol, acesta a spus: „Nu v-am poruncit să vă luptați în luna sfîntă" și a reținut caravana și pe cei doi prizonieri fără să se pronunțe asupra soartei lor și a refuzat să ia altceva din pradă. Cînd Apostolul le-a spus aceste lucruri, oamenii au căzut într-o stare de disperare și s-au gîndit că soarta le este pecetluită. Frații lor musulmani le-au reproșat cele ce le făcuseră, iar qurayshiții au spus: „Mahomed și tovarășii lui au încălcat legea sfîntă, au vărsat sînge, au jefuit și au luat prizonieri..." Evreii din Medina au socotit că acest raid e un semn de rău augur pentru Apostol... Și cînd se discuta mult pe această temă, Dumnezeu i-a spus Apos-

[3] Watt, 1946, p. 7, a argumentat că această declarație de intenție a fost o revizuire ulterioară a povestirii, pentru a-l elibera pe Mahomed de orice răspundere pentru ce s-a întîmplat în cele din urmă.

tolului: „Te-au întrebat despre luptă în timpul în care aceasta era interzisă. Să le spui că a te lupta este o mare ofensă / un mare păcat, dar e şi mai mare păcat în ochii Domnului să pui piedici în calea spre Dumnezeu, să nu-l recunoşti, să pui oprelişti în calea către sfîntul altar şi să-i îndepărtezi pe credincioşi. Gîlceava şi asuprirea sînt mai rele decît omorul..." (Coranul 2: 217).

... Iar cînd au găsit în Coran răspunsul la cele întîmplate şi Allah le-a luat de pe umeri musulmanilor povara acestor fapte, Apostolul a luat caravana şi pe prizonieri. (Ibn Ishaq, 1955, p. 287-288)

BĂTĂLIA DE LA IZVOARELE BADR

Acesta este fundalul pe care s-a desfăşurat una dintre cele mai importante operaţiuni militare în martie 624 d.Hr. Mahomed a aflat că o caravană mare pornise la drum dinspre Palestina spre Mecca. Mahomed i-a adunat pe musulmanii din Medina şi le-a spus: „Această caravană este încărcată cu averea qurayshiţilor. Mergeţi şi o atacaţi şi poate că Allah ne-o va da ca răsplată". Oamenii au răspuns chemării, unii imediat, alţii au mai şovăit, pentru că „ei nu credeau că Trimisul va porni războiul".[4] Qurayshiţii au aflat că se pregăteşte acest atac, deaceea şi-au mobilizat forţele şi astfel s-a ajuns la prima mare confruntare dintre musulmani şi oponenţii lor din Mecca. La început, şansa a fost potrivnică musulmanilor care erau inferiori numeric. Profetul şi-a mobilizat însă oamenii cu următoarea promisiune: „În numele lui Allah care ţine în mîinile sale sufletul lui Mahomed, nici un om nu va fi ucis în această zi cînd lupta (împotriva qurayshiţilor) cu curaj neostoit, avîntîndu-se şi fără să bată în retragere, căci Allah îl va primi negreşit în Paradis". (Ibn Ishaq, 1955, p. 300)

În cele din urmă musulmanii au ieşit victorioşi din bătălie, fapt care a avut o mare influenţă asupra moralului lor şi asupra qurayshiţilor de asemenea de-a lungul conflictului dintre ei.

Îngerii din Badr

Într-o manieră de consemnare istorică foarte rară de altfel, Coranul celebrează victoria de la izvoarele Badr: „Acolo era un semn pentru voi în încleştarea celor două forţe, una din ele luptînd în numele Domnului, alta formată din necredincioşi. Iar aceştia au putut vedea cu ochii lor tăria acestei forţe..." (Coranul 3:13).

Această referire nu este totuşi foarte clară pentru noi, deşi trebuie să fi fost foarte limpede pentru cei care-l ascultau pe Mahomed, aşa cum Coranul oferă ca indicii cîteva versete inserate în aceeaşi sura ceva mai tîrziu:

---

[4] Ibn Ishaq, 1955, p. 289.

Allah v-a ajutat la Badr, cînd erați doar o mică armată demnă de milă. Așa că temeți-vă de El și arătați-vă recunoștința. Amintiți-vă cînd le-ați spus credincioșilor: „Nu vă este de ajuns că Domnul v-a ajutat trimițîndu-vă 3000 de îngeri în ajutor? Da, și dacă sînteți fermi și de neclintit, chiar dacă inamicul s-ar năpusti asupra voastră, Domnul v-ar fi ajutat cu 5000 de îngeri în timpul atacului." (Coranul 3: 123-125).

Îngerii care au întregit numărul musulmanilor la Badr erau creaturi familiare atît ale musulmanilor cît și ale qurayshiților. Deși nu au apărut chiar din primele revelații, presupunem că îngerii sau alte creaturi supranaturale ar fi fost îngeri apar într-o mare varietate de roluri în surele de la Mecca și Medina, ca martori atît ai Creației (2:30-34), cît și ai Judecății (25:25), ca „observatori" ai faptelor omenești, ca mesageri ai Domnului către Avraam (11:69-73 etc.) de exemplu sau către Maria, Maica Domnului (19:19). În timpul bătăliei de la Badr ei au venit direct în ajutorul musulmanilor, și nu doar în bătălie, după cum este scris, ci chiar și în ajutorul Profetului însuși, într-o dispută internă care nu este însă descrisă. (61:3-4)[5]

Faptul că îngerii nu erau caracteristici doar islamului, ci sînt o parte a sistemului de credințe, moștenit de la cei din Mecca, este relevat în Sura 15, care începe: „Acestea sînt semnele Cărții,[6] ale prezentului Coran".

Qurayshiții nu erau însă gata să accepte aceste apariții, ei cereau semne mai vizibile, mai convingătoare și mai palpabile. Ei spun: „Voi, asupra cărora a coborît amintirea, cu siguranță sînteți posedați de *jinn*(duhuri). Dacă spuneți adevărul, de ce nu ne aduceți îngerii aici?" (Coranul 15:6-7)

„Nu", a spus Domnul, „îngerii nu coboară pe pămînt decît pentru o cauză dreaptă" (*ibid.* 15:8) și din acest motiv ei au fost invizibili oamenilor la Badr. Totuși, îngerii nu mai apar în fața oamenilor fiind întrupați în ființe umane. În povestirile din Coran despre îngeri, după bătălia de la Badr, ei nu pot fi văzuți de oameni, iar aceștia nu pot să-și dea seama de intervenția lor, ceea ce este o schimbare care arată nu numai noul rol pe care-l joacă îngerii, dar și relația care există între Dumnezeu, îngeri și oameni.[7]

---

[5] Welch, 1980, p. 745-746.

[6] *Ayah* (plural *ayat*) înseamnă atît un semn, cît și un verset al Coranului.

[7] Cf. Welch, 1980, p. 748: „Semnificația crescută a îngerilor în revelațiile post Badr implică rolurile acestora, natura lor și relația lor cu Allah și cu omul. În contextele de dinainte de Badr, rolurile majore ale îngerilor implică serviciile lor față de Allah într-o varietate de scene paradisiace, referitoare la Ziua Judecății și legate de infern; în contextele post Badr rolurile majore ale îngerilor implică relația lor sau ajutorul lor dat omului în cadrul evenimentelor curente, istorice. Astfel, îngerii sînt aduși mai aproape de oameni. Un fapt semnificativ este acela că această evoluție apare în același timp cu demonii (*jinn*), iar Iblis și „gazdele" sale au încetat să mai fie menționate în revelațiile ulterioare, moment care se întîmplă să fie același cu perioada în care sublinierea Unicității lui Allah și a inexistenței altor zeități ajunge la zenit în dezvoltarea temelor majore din revelație..."

„Postul este dat pentru voi"

După cum am văzut deja, exista o tradiție pe care Mahomed a preluat-o de la evrei și anume să țină post în cea de „a zecea" (*Ashura*) zi în luna lui Tishri, ziua cunoscută ca *Yom Kippur* sau Ziua Ispășirii. După cum arată și numele acestei zile, ea este una a pocăinței, dar și sărbătoarea anuală a momentului în care Moise a primit Torah pe Muntele Sinai. Mahomed a întrerupt tradiția sau cel puțin a făcut acest lucru în mod voit și, după cum apare menționat în Coran, a prelungit obiceiul din această zi, adică postul, pe parcursul întregii luni a Ramadanului. Motivul este același pentru care *Ashura* a devenit populară în primul rînd, și anume ea reprezenta o conexiune cu revelația din Coran: „Ramadanul este luna în care Coranul a fost trimis ca ghid în folosul oamenilor, ca semn clar de călăuzire și de mîntuire. Așa că cei care sînteți acasă în acea lună, sărbătoriți-l. Dar cel care este bolnav sau care călătorește pentru un număr de zile..." (Coranul 2:185)

Acest pasaj apare totuși într-o serie întreagă de versete care conțin un număr impunător de contradicții interne. Acestea încep așa: „O, tu, dreptcredinciosule, postul (*siyam*) îți este dat ție[8] așa cum a fost dat și celor dinaintea ta. O, fie ca tu să te temi de Domnul!"[9] (Coranul 2:183).

„Acei dinaintea ta" au stîrnit evident interesul comentatorilor Coranului, așa cum s-a întîmplat și cu noi. Tabari și alții au crezut că referirea se face la postul creștin de 40 de zile, dar așa după cum am văzut, precedentul asemănător este evreiescul *Ashura*, care nu durează o lună „cu siguranță, dar a fost nu în mod neobișnuit extins cu zece zile înapoi de către pioșii evrei astfel încît să acopere primele zece zile ale Lunii lui Tishri."[10] Acest lucru furnizează un indiciu pentru cel mai enigmatic dintre versetele referitoare la post, care urmează imediat după precedentul și servește ca o propoziție adverbială pentru indicația inițială: „Postul vă este dat vouă... (2:183) ...pentru zile numărate (2:184)". Sintagma *zile numărate* implică explicații greu de dat. Comentatorii musulmani au considerat-o ca o referință indirectă – „cîteva zile" – dar sîntem confruntați atît din partea evreiască, cît și din cea arabă, cu mărturia

---

[8] În limbajul uzual evoluat al Coranului cuvîntul folosit este *sawm*, dar acesta apare doar o singură dată în *surele* meccane și atunci în legătură cu Maria, mama lui Iisus, care în 19:26 este obligată să spună, într-un incident care nu este înregistrat de Evanghelii, că a „jurat *sawm* lui al-Rahman" și apoi pare a fi ascuns cuvîntul sub o aparență amăgitoare, adăugînd: „Nu voi vorbi cu nimeni astăzi". Apoi, cuvîntul pare a fi însemnat inițial „a se odihni"; la fel Wensinck 1975, p. 87, cu argumente preluate de la lexicografii arabi.

[9] Referitor la traducerea acestei ultime propoziții, vezi Wagtendonk, 1968, p. 54-55.

[10] În cele din urmă, unii evrei au extins cele „zece zile ale penitenței" (1-10 din luna lui Tishri) pentru a acoperi întreaga lună precedentă a lui Elul, dar acest lucru pare să fi avut loc cu mult după stabilirea Ramadanului; cf. Wagtendonk, 1968, p. 26.

unei perioade de zece zile de post şi abstinenţă la care însuşi Coranul pare să facă aluzie. „Pînă la răsărit!", începe Sura 89 de la Mecca, urmată imediat de o altă poruncă: „timp de zece nopţi!".

Mai departe, în aceeaşi sura, proba trimite mai degrabă la practica arabă decît la cea evreiască. În mijlocul unui verset lung (2:187) care lămureşte că actul sexual este *acum* permis în timpul nopţilor din perioada de post – „Domnul ştie la ce v-aţi dedat între voi şi Vă iartă" – şi că musulmanilor li se permite să bea şi să mănînce după ce apune soarele, apare o excepţie clar explicată: „Dar să nu vă împreunaţi atunci cînd sînteţi la rugăciune (*'akifun*), în altare (*masajid*). Acestea sînt limite care vă sînt date de Domnul, aşa că să nu le încălcaţi". (Coranul 2:187)

Am văzut deja în Capitolul 5 că practicile preislamice de „călătorie pentru *ukuf*, zilele de rugăciune, postul şi abstinenţa, care erau probabil legate de *Ihram*, sau perioadele de tabu ale *'umra* lui Rajab şi *Hajj* a lui Dhu al-Hijja se centrau întîi pe zilele sfinte, „pe Noaptea Destinului" şi apoi pe „Ziua lui Arafat".[11] S-a sugerat mai întîi[12] că această perioadă de zece zile era imediat înainte de „Noaptea Destinului" în Rajab, care constituia postul poruncit al „zilelor numărate" pentru musulmani. Era gîndit să înlocuiască *Ashura* şi aceasta a fost mai apoi înlocuită rapid de postul lung de o lună al Ramadanului, cu toate că a lăsat urme ale scurtei sale existenţe în versetele 184 şi 187 din Sura 2 din Coran.[13]

Nici una din acestea nu are vreo legătură, nici măcar aparentă, cu Ramadanul şi totuşi Coranul este explicit în Sura 2:185, cînd recomandă un post în acea lună, legîndu-l de Coran, acolo descris ca o Călăuzire şi, ceea ce a fost tradus aici, ca o „Mîntuire". Cuvîntul pentru cel din urmă este *al-Furqan*, ceea ce este alt termen care creează confuzie printre comentatorii musulmani, poa-

---

[11] Wagtendonk, 1968, p. 76, 117. Deşi cunoaştem că „starea în picioare" de la Arafat avea loc în cea de a noua zi a lunii lui Dhu al-Hijja, deoarece Mahomed a lăsat practica preislamică neatinsă, cronologia iniţială atît în ceea ce priveşte *ihram*-ul, cît şi *'umra* în Rajab este mult mai puţin certă.

[12] Goitein, 1966, p. 103-104; Wagtendonk, 1968, p. 72-73, 117 şi mai departe.

[13] Wagtendonk, 1968, p. 70-71 a argumentat că Sura 2:186, care răspunde la întrebarea dacă Dumnezeu aude sau nu o rugăciune (*du'a*), se referă de asemenea şi la retragerea *'ukuf*: „De vreme ce 2:186 apare într-un context care se referă la post şi de vreme ce *du'a* trebuie să fi făcut parte din *'ukuf*, care este menţionat în 2:187, este foarte probabil ca 2:186 să se refere indirect şi la *'ukuf*. Poziţia iniţială a lui 2:186 în pericopă poate fi închipuită cel mai bine ca fiind după 183, pentru că imediat după stabilirea postului zilelor *numărate*, care avea probabil parţial un fundal păgîn, trebuie să se fi ridicat problema sensului *du'a*, care de asemenea provine din păgînism şi care trebuie să fi aparţinut *'ukuf*, care... era de asemenea asociat cu postul zilelor numărate".

te din cauză că era un alt cuvînt în arabă, de împrumut *aramaico-sirian*, în timp ce convingerea de neclintit a musulmanilor, legată de originea „arabă sigură a Coranului", i-a condus inevitabil la descoperirea de înţelesuri doar în domeniul lexicului arab. *Faraqa* arabă ar însemna „criteriu", iar *purqana* iudeo-creştină înseamnă „mîntuire", „salvare".[14] Mai apare în altă parte în Coran, în două locuri, ca ceva dat lui Moise şi lui Aaron ca o lumină şi ca o amintire (21:48) şi, mai mult, ca o Carte dată lui Moise (2:53). În altă parte este ceva similar – „trimisă" lui Mahomed:

> El a trimis Cartea cu adevărul, ca să adeverească ce a venit înaintea ei, şi El a trimis Torah şi Evanghelia înaintea ei şi Călăuzirea pentru oameni şi el a trimis pe Pămînt *Furqan*. (Coranul 3:3).

Şi mai semnificative, poate, sînt referinţele care leagă *Furqan* cu bătălia de la Badr. În una dintre ele *Furqan* apare în contextul în care este promis musulmanilor înainte de Badr: „O voi credincioşilor, dacă îi arătaţi pioşenie Domnului, el vă va dărui un *Furqan* care o să vă mîntuiască de păcate şi o să vă ierte." (Coranul 8:29).

Şi apoi, în aceeaşi *sura*, ca ceva care s-a săvîrşit atunci în chiar ziua bătăliei de la Badr,... cînd cele două părţi s-au întîlnit: „....Dacă aţi crezut vreodată în Domnul şi în ceea ce am trimis pe pămînt slujitorului nostru în ziua de *Furqan*, ziua cînd cele două părţi s-au întîlnit." (Coranul 8:41).

Bătălia de la Badr a avut loc de Ramadan şi în Sura 2:185 toate elementele sînt puse în strictă ordine: data, Cartea dezvăluită. „Ramadanul este luna în care Coranul a fost trimis ca un ghid pentru oameni, semnul limpede al Călăuzirii şi al *Furqan*. Aşa că cine este neadormit în acea lună, să postească...." (Coranul 2:185)

Versetul medinez este prima noastră indicaţie că pe muntele Ramadan Coranul a fost dezvăluit sau întreg, sau doar o parte. În Sura 97:1-5 ni s-a spus că a fost trimis pe pămînt în „Noaptea Destinului", noaptea Anului Nou, aparent fără nici o legătură cu Ramadanul. Cheia poate se află în noţiunea *Furqan*. Ziua bătăliei de la Badr a fost într-adevăr o „mîntuire", la fel ca şi fuga din Egipt pentru Moise şi poporul său, şi a fost în acelaşi timp, aşa cum a fost şi pentru Moise, o confirmare a Cărţii în momentul dăruirii ei. „Dacă îi arăţi pioşenie Domnului", li s-a spus musulmanilor (98:29) în ajunul bătăliei de la Badr, „El îţi va dărui *Furqan*". Ei au avut credinţă şi *Furqan* le-a fost dăruit, nu în forma unei cărţi, pe care o aveau de ceva timp, dar ca o victorie uimitoare împotriva meccanilor, ca o confirmare miraculoasă a Cărţii. Pentru a marca evenimentul, musulmanilor li s-a spus să postească acea lună plină de glorie

[14] Jeffery, 1938, p. 225-229; cf. Goitein, 1966, p. 101.

acum, post care a înlocuit „zilele numărate“.[15] Mai tîrziu, poate și prin pedepsirea alternanței de sărbători, data reală a „Nopții Destinului“ trebuie să se fi pierdut, de aceea din cauza neștiinței sau a neînțelegerii cuvîntului *Furqan* (ca și *hanif),* musulmanii au început să creadă că la Ramadan Coranul a fost dezvăluit și nu doar confirmat.

DE LA BADR LA BĂTĂLIA DE LA TRENCH

După succesul de la Badr, problema evreilor din Medina a ieșit din nou la suprafață, cel puțin în ceea ce privea un anumit trib, cel al prosperilor Banu Qaynuqa, care au fost acuzați că ar fi încălcat înțelegerea cu Mahomed, deși nu sînt specificate circumstanțele în care s-ar fi întîmplat acest lucru.[16] Oricare ar fi fost provocarea, Mahomed și tovarășii săi i-au atacat pe cei din tribul Banu Qaynuqa pe teritoriul lor general din Medina și i-au învins. Cei care au supraviețuit atacului au fost expulzați din așezare, lăsîndu-și toate proprietățile în urmă, probabil în folosul noilor veniți de la Mecca.

Triumful de la Badr a fost urmat în următorul an de un atac în număr mare, făcut de 3000 pedestrași și 200 cavaleri strînși de qurayshiți pentru un asalt asupra Medinei, atac care este consemnat de istoria musulmană drept „bătălia de la Uhud“. Acesta s-a încheiat cu pierderi substanțiale în partea musulmană care sînt de asemenea menționate în Coran: „Aduceți-vă aminte de acea dimineață cînd v-ați părăsit casele să vă apărați credința în bătălie și că Dumnezeu aude și știe toate lucrurile. Aduceți-vă aminte că unii dintre voi au șovăit și s-au temut, dar că Dumnezeu i-a ocrotit și că toți credincioșii trebuie să-și pună mereu nădejdea în el.“ (Coranul 3:122-123)

Astfel, Mahomed rescrie încă o dată istoria și anume pe cea musulmană și atît de familiară, pentru a întări încrederea credincioșilor. Ibn Ishaq o redă într-un mod mai formal:

> Musulmanii erau așezați în formație de luptă, iar dușmanul i-a măcelărit pe mulți dintre ei. A fost o zi a judecății și a încercării în care Domnul i-a onorat pe cîțiva

---

[15] Argumentul privind identificarea victoriei de la Badr cu *Furqan* a fost prezentat foarte detaliat de Wagtendonk, 1968, p. 62-63; 92-93 și mai departe, dar acceptat cu anumite rezerve de către Watt, 1970, p. 145-146. Din punct de vedere cronologic, Sura 8:41, referitoare la Badr, și 2:185 și 187, care recomandă și stabilește regulile postului din Ramadan trebuie să fi fost toate revelate după Badr, probabil în anul următor, înainte de postul „zilelor numărate“ din luna Rajab, cînd era programat să înceapă acest post substituit. (*ibid.*, p. 118-119)

[16] Cf. Donner, 1979, p. 231-232: „Motivele pentru expulzarea neamului Qaynuqa' nu sînt nicicînd clarificate cu adevărat în surse“. Donner însuși înclină spre asocierea neamului Qaynuqa' cu meșteșugurile și comerțul care „i-a pus pe membrii acestuia în strînsă legătură cu negustorii meccani, împotriva comerțului cărora Mahomed începea să ia măsuri ostile“.

dintre ei prin martiriul lor, pînă cînd duşmanul a ajuns la Trimis, care fusese lovit de o piatră şi stătea pe o parte, un dinte îi fusese spart, iar faţa îi era tăiată şi buza rănită. Omul care îl rănise era Utba ibn Abi Waqqas...

Potrivit celor spuse de Salih ibn Kaysan, Hind, fiica lui Utba, şi femeile care o însoţeau s-au oprit să mutileze tovarăşii morţi ai Apostolului. Ele le-au tăiat urechile şi nasurile şi Hind şi-a făcut din ele brăţări pentru glezne şi coliere... Ea a scos ficatul lui Hamza şi l-a mestecat, dar nu a fost în stare să-l şi înghită şi l-a scuipat. Apoi s-a urcat pe o stîncă înaltă, de aceea a strigat cît au ţinut-o puterile:

„V-am dat înapoi plata pentru Badr,
Şi un război care urmează altui război este totdeauna sîngeros.
Nu am putut îndura pierderea lui Utba
Nici cea a fratelui meu şi a unchiului său şi nici pe a primului meu născut.
M-am răzbunat şi mi-am respectat jurămintele..."

Cînd Abu Sufyan (conducătorul qurayshiţilor) a vrut să plece, el s-a urcat în vîrful muntelui şi a strigat: „Aţi făcut un lucru mare. Victoria în război îşi schimbă locurile: astăzi am învins pentru ziua de la Badr. Arată-ţi superioritatea, Hubal", adică revendicarea religiei tale. Trimisul i-a spus lui Umar să se ducă la el şi să-i răspundă: „Domnul este deasupra tuturor şi plin de slavă. Nu sîntem la egalitate; morţii noştri sînt în paradis; ai voştri în iad." La acest răspuns Abu Sufyan i-a spus lui Umar: „Vino aici lîngă mine." Trimisul i-a dat voie să meargă ca să vadă ce pune Abu Sufyan la cale. Cînd a ajuns la el, Abu Sufyan a spus: „În numele Domnului tău, Umar, l-am ucis noi pe Mahomed?" „Jur pe Domnul, nu aţi făcut-o, el vă ascultă chiar acum", a răspuns Umar. Abu Sufyan a spus: „Am mai multă încredere în tine decît în Ibn Qami'a", referindu-se la cel din urmă care pretinsese că l-a ucis pe Mahomed. (Ibn Ishaq, 1955, p. 380-386)

Aşa cum după bătălia de la Badr, Mahomed s-a întors către tribul evreiesc Qaynuqa, de data aceasta consecinţa directă sau indirectă a bătăliei de la Uhud a fost expulzarea unui al doilea trib de evrei din asocierea de la Medina, şi anume Banu al-Nadir. De data aceasta motivul l-a constituit o ameninţare proferată de un membru al tribului Banu al-Nadir la adresa vieţii Profetului.[17] Răspunsul a fost prompt şi direct, un atac asupra forturilor acestora din oazele de la Medina.

Evreii s-au refugiat în forturile lor, de acum Trimisul a poruncit ca palmierii să fie tăiaţi şi să li se dea foc. După ce ei (adică tribul Banu al-Nadir) au strigat: „O, Mahomed, ai interzis distrugerile nejustificate şi i-ai pedepsit pe cei vinovaţi. De ce atunci ne tai palmierii şi le dai foc?" Acum cîţiva membri ai (tribului arab) Banu Awf ibn al-Khazraj... au fost trimişi la cei din Banu al-Nadir să le spună: „Fiţi puternici şi apăraţi-vă, pentru că noi nu vă vom trăda. Dacă sînteţi atacaţi, noi o să luptăm împreună cu voi şi dacă sînteţi alungaţi, mergem şi noi cu voi". Ca urmare, ei au aşteptat ajutorul promis, dar aceştia (tribul Banu Awf) nu au făcut nimic şi Domnul

[17] O asociere şi mai plauzibilă este aceea cu meccanii la Uhud; vezi Donner, 1979, p. 233.

> le-a trimis teamă în inimi. Atunci Banu al-Nadir i-au cerut Trimisului să-i surghiunească, dar să le cruțe viețile și să le dea tot ceea ce puteau să care pe cămile, mai puțin arme, iar acesta a fost de acord. Așa că și-au încărcat cămilele cu tot ce acestea puteau să ducă. Bărbații au stricat casele pînă la pragurile de la uși, pe care le-au încărcat pe spatele cămilelor și au plecat. Unii s-au dus la Khaybar, iar alții s-au dus în Siria...

Dacă acesta a fost sfîrșitul tribului Banu al-Nadir, atunci a fost unul plin de demnitate:

> Abdullah ibn Abi Bakr mi-a spus că i s-a povestit că Banu al-Nadir și-au luat femeile, copiii și avutul cu tamburine și cimpoaie, și fete care cîntau încheind convoiul... Au plecat cu atîta fast și pompă cum nu s-a mai văzut la nici un alt trib în acele zile. Și-au lăsat avutul Trimisului și acesta a devenit avutul lui personal pe care să-l folosească după pofta inimii. El l-a împărțit primilor emigranți (de la Mecca la Medina) și le-a exclus pe „ajutoare“... (Ibn Ishaq, 1955, p. 437-438)

În acest moment al carierei lui Mahomed are loc primul atac împotriva Dumat al-Jandal, oaza actuală a lui al-Jawf. Geografii musulmani au localizat Dumat la zece marșuri (marș – distanța acoperită de o unitate militară în mers) de Kufa, zece de Damasc și treisprezece de Medina.[18] Deși la depărtare de baza musulmană, oaza era cunoscută arabilor, deoarece istoria înregistrează și acest loc ca fiind unul al unui tîrg anual protejat de aceleași măsuri de siguranță ca și celelalte piețe.[19] Ibn Ishaq menționează expediția din 626 cu foarte puține detalii, dar alții adaugă amănunte suplimentare. Raidul, dacă asta a fost, a avut loc în prima lună a lui Rabi' a anului al cincilea al Hijra și Profetul a rămas acolo timp de aproximativ o lună.[20] Într-adevăr, întreaga operațiune are aerul unei recunoașteri în forță – erau acolo o mie de musulmani, o forță considerabilă, dar nu îndeajuns pentru a cuceri o oază fortificată – sau ca o misiune de pradă ocazională care nu a găsit nici o ocazie de-a lungul drumului caravanelor și a venit pur și simplu să se odihnească la Durat al-Jandal.[21]

---

[18] Ibn Khurdadhbih, *Masalik* 129.

[19] Ya'qubi 1:313.

[20] Aceasta înseamnă august 626, d.Hr., dacă se ia în considerare intercalarea musulmană. În caz contrar, *rabi'a* era primăvara arabilor, o perioadă mult mai probabilă pentru o asemenea incursiune, care ilustrează încă o dată problema punerii în ordine a amintirilor timpurii prin metode de calcul mai tîrzii.

[21] Cf. remarca interesantă a lui Ibn Ishaq apropo de incursiunea la Tabuk care se afla de asemenea la distanță: „Apostolul aproape întotdeauna făcea aluzie la o incursiune și anunța că aceasta va fi făcută într-un alt loc decît cel plănuit de el. Aceasta a fost singura excepție... deoarece călătoria a fost lungă, vremea era potrivnică și dușmanul foarte puternic...“ (Ibn Ishaq, 1955, p. 602). Musulmanii au capturat oaza în cele din urmă în noiembrie 630 d.Hr., dar cu oștiri aflate sub comanda lui Khalid al-Walid, trimise de la Tanuk și nu de la Medina.

Expediția nereușită la Dumat al-Jandal, care nu i-a adus nici o pradă sau un alt tip de rezultat, a fost singurul act politic al lui Mahomed timp de aproape optsprezece luni neîntrerupte între anii 625-627 d.Hr. Lunga perioadă de liniște și absența oricărui venit material de pe urma a ceea ce la început părea a fi o întreprindere extrem de profitabilă, ar fi putut să sugereze opoziției să mai facă o încercare pentru a-l detrona pe Profet.

Inițiativa a fost luată în martie 627 de cîțiva dintre membrii tribului Banu al-Nadir care plecaseră în exil la Khaybar: un membru al evreilor care formaseră o organizație împotriva Apostolului... a mers la qurayshiții din Mecca, i-a invitat să li se alăture într-un atac împotriva Trimisului și astfel să scape împreună de el. Qurayshiții au răspuns: „Voi, evreilor, sînteți primul popor din Scriptură și știți de cearta noastră cu Mahomed. Este religia noastră mai bună decît a lui?" Răspunsul lor a fost că, desigur, credința qurayshiților este mai bună decît a lui Mahomed și că ei au dreptul să susțină acest lucru.

Acestea sînt împrejurările în care Domnul a trimis (versurile din Coran): „V-ați gîndit la cei cărora le-a fost dată o parte din Scriptură și totuși cred în idoli și zeități păgîne și care vorbesc cu cei necredincioși, că ei sînt mai bine îndrumați decît adevărații credincioși?... Noi i-am dat familiei lui Avraam Scriptura și înțelepciunea și le-am dat lor regatul cel mare și unii dintre ei au credință, iar alții și-au întors fața de la ea, iar focul iadului este suficient pentru ei". (Coranul 4: 51-54)

Aceste cuvinte (ale evreilor) au fost pe placul qurayshiților și au acceptat bucuroși invitația de a lupta împotriva Apostolului. S-au înarmat și s-au pregătit. Apoi aceiași evrei au mers la tribul Ghatafan din Qays Aylan, i-au invitat să lupte împotriva Trimisului și le-au spus că vor lupta împreună, pomenindu-le și de acceptul qurayshiților; ca rezultat, aceștia de asemenea au hotărît să se alăture în bătălie...

Cînd Trimisul a aflat despre intențiile lor, a desenat un șanț în jurul orașului Medina și a început să lucreze singur la el, încurajîndu-i pe musulmani cu speranța unei recompense în rai. Musulmanii au lucrat din greu alături de el, dar cei neloiali au început să tărăgăneze lucrul, ascunzîndu-și adevăratele intenții, lucrînd încet și furișîndu-se înapoi la familiile lor fără știința sau acordul Apostolului...

Cînd Trimisul a terminat tranșeea, qurayshiții au venit și și-au ridicat tabăra acolo unde albiile torentului Ruma se întîlnesc între al-Juruf și Zughaba. Erau 10.000 de mercenari negri și însoțitorii lor din tribul Banu Kinana și oamenii din tribul Tihama. Tribul Ghatafan a venit cu însoțitorii lor din Najd și au poposit la Dhanab Naqma pe drumul spre Uhud. Trimisul și musulmanii au adunat 3.000 de oameni în fața așezării Sal'. Ei și-au așezat tabăra acolo avînd tranșeea între ei și inamicii lor, iar Profetul a dat ordine ca femeile și copiii să fie transportați spre forturi (din oază)...

De data aceasta Ukay-dir a fost luat prin surprindere, capturat și forțat să capituleze; în afară de capturile imediate – 2.000 de cămile, 800 de sclavi, 400 de armuri complete și 400 de lăncii – el și oamenii săi au fost supuși musulmanilor printr-o înțelegere care specifica plata unui tribut anual (*jizya*): Ibn Ishaq, 1955, p. 607-608; cf. Musil, 1927, p. 539-542.

Situaţia a devenit serioasă şi frica domnea pretutindeni. Duşmanul venea spre ei din toate părţile pînă cînd credincioşii au început să aibă halucinaţii, iar nemulţumirea răspîndită printre cei neloiali, era într-atît încît Mu'attib ibn Qushayr spuse: „Mahomed spunea că ar trebui să le luăm bogăţiile lui Khusraw, şi lui Caesar, dar astăzi nici unul dintre noi nu se simte în siguranţă nici măcar mergînd să se uşureze!". S-a ajuns pînă acolo încît Aws ibn al-Qayzi, unul din membrii tribului Banu Haritha ibn al-Harith, le-a spus oamenilor: „Casele noastre sînt în bătaia focului inamicului (acestea au fost spusele lui în faţa unei adunări mari de oameni, să ne întoarcem la casele noastre, în afara Medinei."

Trimisul şi cei cu credinţă politeistă au rămas (faţă în faţă) douăzeci de zile şi mai bine, aproape o lună, fără luptă, cu excepţia unor săgeţi şi a atacului. (Ibn Ishaq, 1955, p. 450-454)

Mahomed şi însoţitorii lui erau descurajaţi, iar moralul în tabăra qurayshiţilor era la cote şi mai joase. Curînd alianţa a început să se destrame, iar la sfîrşitul atacului s-a spart cu totul. Atacatorii s-au întors la casele lor. Dacă a fost o victorie a musulmanilor, atunci a fost una foarte slabă.[22]

BANU QURAYZA

Conform istoriei musulmane, tribul Banu Qurayza, ultima prezenţă evreiască majoră în Medina, a semnat de bunăvoie un tratat de neparticipare la acţiunile inamicilor Profetului. Ceea ce de fapt nu au făcut, istoria pretinde, urmînd îndemnurile lui Huyayy ibn Akhtab, conducătorul celor pedepsiţi din tribul Banu al-Nadir. Dar mai era nevoie de puţină motivaţie politică pentru ceea ce a urmat. Se spune această motivaţie că a venit din înalturi:

După cum mi-a spus al-Zuhri, cam pe la timpul rugăciunii de prînz, la Trimis a venit Gabriel, purtînd un turban brodat şi fiind călare pe un catîr care avea o şa acoperită cu o bucată de brocart. L-a întrebat pe Trimis dacă a abandonat lupta şi cînd acesta a confirmat, Gabriel i-a spus că îngerii nu şi-au lăsat în jos aripile lor pentru musulmani, iar el a venit tocmai pentru a-i urmări inamicul. „Domnul te conduce, Mahomed, ca să mergi către Banu Qurayza. Sînt pe cale să mă duc la ei şi să le zdruncin fortăreaţa..."

Trimisul i-a asediat timp de douăzeci şi cinci de nopţi, pînă cînd ei au devenit îngrozitor de tensionaţi, iar Domnul a început să le semene spaimă în inimi... Şi cînd au fost siguri că Trimisul nu-i vă lăsa în pace, pînă cînd nu va termina cu ei (conducătorul lor), Ka'b ibn Asad le-a spus: „O, evrei, vedeţi ce vi se întîmplă. Vă pot da trei alternative. Alegeţi-o pe cea care vă place. Îl putem urma pe acest om şi să-l acceptăm că el este ales de Dumnezeu şi trimis ca profet şi el este cel pomenit în Scriptură, şi atunci vieţile voastre, femeile şi copiii vor fi salvaţi". Ei au spus: „Nu ne vom lepăda niciodată de legile Torei şi nu o vom schimba niciodată pentru altă

[22] Cf. Watt, 1956, p. 37-39 şi Donner, 1979, p. 235-236, pentru a vedea diferite evaluări ale rezultatului.

credinţă." El a spus: „Atunci, dacă nu acceptaţi această propunere, să ne omorîm femeile şi copiii şi să ne trimitem bărbaţii cu săbiile scoase împotriva lui Mahomed şi a însoţitorilor lui, nelăsînd nici o povară în urmă, şi să-l lăsăm pe Domnul să decidă între noi şi Mahomed. Dacă murim, murim şi nu lăsăm copii în urmă care să ne ducă dorul. Dacă învingem, ne putem găsi oricînd alte neveste şi alţi copii." Ei au spus: „Să îi omorîm pe bieţii amărîţi? Ce o să mai fie bun în viaţă atunci cînd vor fi morţi?". El a răspuns: „Atunci dacă nu acceptaţi nici această propunere, diseară este ajunul Sabatului şi s-ar putea ca Mahomed şi însoţitorii lui să se simtă în siguranţă, aşa că haideţi să mergem şi poate putem să-i luăm pe nepregătite". Ei au spus: „Sîntem pe cale să profanăm Sabatul şi să facem ceea ce tu ştii bine că alţii au mai făcut şi au fost transformaţi în maimuţe pentru asta?". El a răspuns: „Nici un singur bărbat dintre voi nu şi-a petrecut o noapte din momentul naşterii sale făcînd ceea ce ştie că trebuie făcut".

Apoi cei din Banu Qurayza i-au transmis Trimisului: „Trimite-l pe Abu Lubaba(din Banu Aws) – pentru că ei erau aliaţii Aws – ca să ne putem consulta cu el". Aşa că Trimisul l-a trimis, iar ei l-au văzut s-au ridicat să-l întîmpine. Femeile şi copiii s-au îndreptat către el plîngînd, iar lui i-a fost milă de ei. Ei au spus: „O Abu Lubaba, crezi că ar trebui să ne supunem judecăţii lui Mahomed?" El a spus: „Da", dar şi-a ridicat mîna către gît, ceea ce era semnul pentru măcel. Abu Lubaba a spus (mai tîrziu): „Picioarele mele nu s-au mişcat din loc înainte de a şti că îi greşisem Domnului şi apostolului Său." Apoi i-a părăsit şi nu s-a întors la Trimis, ci s-a prosternat în faţa unui stîlp din moschee spunînd: „Nu voi pleca din acest loc pînă cînd Domnul nu mă va ierta pentru ceea ce am făcut" şi a promis că nu va mai merge niciodată la Banu Qurayza şi nu va mai fi niciodată văzut într-un oraş în care îşi trădase Domnul şi pe apostolul Său... (Ibn Ishaq, 1955, p. 461-462)

Cînd cei din tribul Aws, foştii proprietari ai Banu Qurayza, au întrebat şovăitori oarecum despre un semn de blîndeţe – îşi aduceau aminte ce se întîmplase în cazul celorlalţi clienţi evrei la Medina – Mahomed i-a întrebat dacă ar fi mulţumiţi în cazul în care unul din ei va fi cel care va alege pedeapsa pentru cei din Banu Qurayza. Ei au acceptat. A fost ales un oarecare Sa'd ibn Mu'adh.

Sa'd a spus: „Eu spun că bărbaţii ar trebui omorîţi, bunurile lor împărţite, iar femeile şi copiii luaţi prizonieri..."

Apoi cei din Banu Qurayza s-au predat, iar Trimisul i-a închis în curtea lui Bint al-Harith, o femeie din Banu al-Najjar. Apoi Trimisul a mers la piaţa din Medina – care mai este şi astăzi – şi a săpat tranşee în pămînt. Apoi a trimis după ei şi le-a tăiat capetele în aceste tranşee în timp ce îi erau aduşi în grămezi. Printre ei erau inamicii Domnului Huyayy ibn Aktab şi Ka'b ibn Asas, căpetenia lor. Erau 600 sau 700 cu toţii, cu toate că unii au spus că erau mai mulţi, 800 sau 900, aşa cum îi erau aduşi în grămezi Apostolului, ei l-au întrebat pe Ka'b ce crede el că avea să li se întîmple. El a răspuns: „Nu o să înţelegeţi niciodată? Nu vedeţi că nu încetează numele Domnului, asta înseamnă moartea!" Asta s-a întîmplat pînă cînd Trimisul i-a omorît pe toţi... (Ibn Ishaq, 1955, p. 464)

Pedeapsa a fost una crudă și poate oarecum surprinzătoare avînd în vedere tratamentul aplicat ulterior de Mahomed evreilor din Medina, dar mai tîrziu analiștii musulmani au folosit modul lor de a înțelege Sura 8 din Coran, pe care au utilizat-o pentru a face referiri la acest caz:

> Cele mai rele bestii în înțelegerea Domnului sînt cele care Îl resping; Cei care nu au credință. Ei sînt cei cu care ai făcut un pact și apoi ei îl încalcă de fiecare dată și nu se tem de Domnul. Așa că ridicîndu-te împotriva lor în război, îi spulberi pe însoțitorii lor prin ei, faci un lucru memorabil. Și dacă te temi de trădare din partea unui grup, dizolvă (pactul) cu ei în mod egal, pentru că Domnul nu-i iubește pe trădători. (Coranul 8:55-58)

Așa s-a întîmplat; istoricii musulmani argumentează: cei din Banu Qurayza, au rupt tratatul cu Profetul, dîndu-i ajutor tribului Azhab în bătălia de la Trench și astfel Mahomed a avut dreptate de a porni război împotriva celor din Qurayza.[23]

O TACTICĂ NOUĂ

Cariera politică a lui Mahomed părea să nu evolueze în mod vizibil. Debarasarea violentă de cei din Banu Qurayza a fost urmată de o călătorie la Mecca, dar nu ca atacator, ci ca un pelerin pașnic ce vrea numai să facă „*umra*“:[24]

> Trimisul a stat în Medina în timpul lunilor Ramadanului și Shawwal (în 628 d.Hr.) și apoi a plecat în *'umra* (sau micul pelerinaj) în Dhu al-Qa'da fără vreun gînd de război. I-a chemat împreună pe arabi și pe beduinii vecini să mărșăluiască împreună cu el, temîndu-se că cei din neamul qurayshiților (din Mecca) i se vor opune cu arme sau îl vor împiedica să intre în templu, lucru care s-a și întîmplat. Mulți dintre arabi s-au ținut deoparte, dar cînd a ieșit cu rătăcitorii și ajutoarele, o parte din arabi i-au stat alături. El a luat victimele pentru sacrificiu și a îmbrăcat veșmîntul de pelerin astfel încît toți să știe că nu avea de gînd să poarte un război și că unicul lui scop era să viziteze templul și să-l venereze...
>
> În istoria sa, al-Zuhri spune: Cînd Trimisul s-a așezat la odihnă (la Hudaybiyya, lîngă Mecca), Budayl ibn Warqa al-Khuza'i a venit la el cu cîțiva bărbați din Khuza'a și l-a întrebat pentru ce venise. El i-a spus că nu a venit pentru război, ci în pelerinaj și ca să viziteze locurile sfinte... Apoi s-a întors la qurayshiți și le-a spus ce a auzit; dar ei nu l-au crezut și i-au vorbit aspru: „El poate să nu fi venit cu gînd de război, dar în numele Domnului, nu va mai veni niciodată aici împotriva voinței noastre și nici arabii nu vor vedea vreodată că noi îngăduim asta“. Cei din Khuza'a

---

[23] Referitor la apărarea juridică musulmană medievală a uciderii neamului qurayshiților, vezi Kister, 1986, p. 66-70.

[24] Întreaga afacere este, desigur, mult mai puțin surprinzătoare dacă Mahomed avea în minte altceva decît pelerinajul, după cum par să sugereze cel puțin unele din sursele musulmane; vezi Watt, 1956, p. 46.

erau de fapt oamenii de încredere ai Apostolului, printre ei erau şi musulmani de alte credinţe şi îl ţineau la curent cu tot ce se întîmpla în Mecca ...

... Apoi ei (qurayshiţii din Mecca) l-au trimis pe Urwa ibn Mas'ud al-Thaqafi la Apostol... El s-a dus la Trimis, s-a aşezat în faţa lui şi i-a spus: „Mahomed, ai adunat o mulţime pestriţă de oameni şi pe urmă i-ai ridicat împotriva poporului tău ca să-l distrugi? În numele Domnului, cred că văd de pe acum cum ai să fii abandonat de aceşti oameni mîine." Acum Abu Bakr stătea lîngă Trimis şi i-a spus: „Mergi şi-i suge sfîrcurile lui al-Lat! Cum să-l abandonăm?"... Apoi Urwa a început să-l tragă pe Apostol de barbă în timp ce-i vorbea. Al-Mughira ibn Shu'ba care stătea lîngă capul Apostolului acoperit de coif a lovit mîna lui Urwa în timp ce acesta ţinea barba Apostolului zicîndu-i: „Ia-ţi mîna de pe faţa Apostolului ca să nu ţi-o pierzi de tot!" Urwa a spus: „Blestemat să fii, pentru cît eşti de necioplit şi de aspru!" Trimisul a zîmbit şi cînd Urwa l-a întrebat cine era bărbatul, i-a răspuns că era fiul fratelui său Urwa ibn Shu'ba şi Urwa i-a spus: „Mizerabile, tu încă mai ai caş la gură!" Trimisul le-a spus şi lor acelaşi lucru şi anume că nu venise acolo pentru război. Urwa a plecat atunci de lîngă Apostol, neuitînd însă cum era tratat acesta de către însoţitorii săi. De cîte ori îşi făcea îmbăierile rituale, ei dădeau fuga să-i aducă apa; de cîte ori scuipa erau lîngă el; dacă un fir de păr îi cădea de pe cap, îl ridicau repede. Aşa că s-a întors la qurayshiţi şi le-a spus: „Am văzut pe Khusraw în regatul său şi pe Cezar în împărăţia lui şi pe Negus în regat, dar nu am văzut nici un rege între ai săi aşa cum este Mahomed între oamenii lui".

Mahomed a decis să încerce o abordare mai directă, să-şi trimită unul din tovarăşii săi la Mecca pentru a-i convinge pe qurayshiţi de intenţiile sale paşnice. Cel ales a fost Uthman, viitorul calif al islamului (al treilea, între 644 şi 656 d.Hr.) şi un om cu multe legături în Mecca.

Cînd Uthman a intrat sau era pe cale să intre în Mecca, Aban ibn Sa'id l-a întîmpinat şi l-a urcat pe calul său în faţa lui şi l-a protejat pînă a putut să le transmită mesajul Apostolului. Auzind ceea ce avea Uthman de spus, qurayshiţii au zis: „Dacă vrei să înconjuri templul, eşti liber să o faci." Dar el a spus că nu poate să facă asta pînă nu o poate face Mahomed, aşa că cei din neamul qurayshiţilor l-au făcut prizonier. Trimisul şi musulmanii au fost informaţi, totuşi, că acel Uthman a fost ucis.

Abdullah ibn Abi Bakr mi-a spus că atunci cînd Trimisul a auzit că Uthman a fost ucis, a spus că nu va părăsi locul pînă cînd nu va da piept cu duşmanul şi şi-a chemat oamenii şi i-a pus să promită şi ei acelaşi lucru. Jurămîntul de la al-Ridwan a fost făcut sub un copac. Bărbaţii obişnuiau să spună că Mahomed i-a pus să facă o promisiune pînă dincolo de viaţă, dar Jabir ibn Abdullah spune că nu era o promisiune de luptă pînă la moarte, ci mai degrabă o promisiune că nu vor fugi... Apoi Trimisul a auzit că vestea despre Uthman era falsă. (Ibn Ishaq, 1955, p. 499-504)

Indiferent ce a dus la aceste zvonuri false, misiunea lui Uthman a fost un succes:

Apoi qurayshiţii l-au trimis pe Suhayl ibn Amr la Trimis cu instrucţiuni să facă pace cu el cu condiţia ca el să se întoarcă (la Medina) în acel an astfel ca nici unul dintre arabi să nu poată spune că el a intrat cu forţa... După negocieri îndelungate s-a

făcut pace și tot ce mai rămînea de făcut era să fie scris documentul. Umar s-a precipitat și a mers la Abu Bakr spunîndu-i: „Nu este el Trimisul Domnului și noi nu sîntem musulmani și nu sînt ei politeiști?" la care Abu Bakr a fost de acord și a continuat: „Atunci de ce să fim de acord cu ceva ce ne îndepărtează de religia noastră?" Abu Bakr a răspuns: „Să facem ceea ce spune, pentru că eu depun mărturie că este Apostolul Domnului." Umar a spus: „Și eu fac la fel". Apoi el a mers la Trimis și i-a pus aceleași întrebări, la care Trimisul i-a răspuns: „Eu sînt robul Domnului și Apostolul Lui. Nu voi merge împotriva judecății Lui și El va avea grijă să nu pierd niciodată". Umar obișnuia să spună (după aceea): „Eu nu am încetat niciodată să dau pomană, să țin post și să mă rog și să eliberez sclavii din cauza a ceea ce am făcut în acea zi și de teama a ceea ce am spus, atunci cînd am crezut că (planul meu ar fi mai bun)".

Atunci Trimisul l-a chemat pe Ali și i-a spus să scrie: „În numele Domnului, Cel Milostiv, Cel Îndurat." Suhayl a spus: „Eu nu accept asta; scrie mai degrabă: „În numele Tău, o, Doamne." Trimisul i-a spus lui Ali să scrie astfel și el asta a făcut. Apoi a spus, „Scrie, asta este ceea ce Mahomed, Trimis al Domnului, a convenit cu Suhayl ibn Amr". Suhayl a spus, „Dacă aș fi crezut că ești Trimisul Domnului, nu m-aș fi bătut cu tine niciodată. Scrie-ți numele tău și pe cel al tatălui tău". Trimisul a zis: „Scrie: aceasta este ceea ce Mahomed ibn Abdullah a convenit cu Suhayl ibn Amr: au căzut de acord să lase deoparte războiul timp de zece ani, timp în care bărbații sînt în siguranță și se abțin de la orice dușmănie cu condiția ca oricine va veni la Mahomed fără îngăduința păzitorului său va fi trimis înapoi la ai săi; și dacă unul din cei care-l însoțesc pe Mahomed se îndreaptă către qurayshiți, ei nu-l vor trimite înapoi. Nu vom arăta dușmănie unul față de celălalt și nu vor fi secrete și nici rea-credință. Cel care vrea să intre în legătură sau înțelegere cu Mahomed poate să o facă, iar cel care dorește să facă același lucru cu neamul qurayshiților este liber de asemeni."

Cînd Trimisul a terminat documentul, a chemat reprezentanții musulmanilor și pe ai politeiștilor să fie martori ai păcii... Apostolul își făcuse tabăra în teritoriul păgîn și obișnuia să se roage în zona sacră. Cînd au ajuns la acordul de pace, el a omorît victimele, apoi s-a așezat și și-a ras părul de pe cap... Cînd ceilalți bărbați au văzut ce a făcut Trimisul, s-au grăbit să facă și ei același lucru...

Era un lucru foarte ciudat, această înțelegere cu „necredincioșii", și în termeni evident nefavorabili,[25] dar Ibn Ishaq a încercat să dea acestei situații o față cît mai favorabilă:

Nici o altă victorie în islam nu a fost mai mare decît aceasta. Nu era nimic mai mult decît conflict atunci cînd bărbații. Dar atunci cînd se făcuse armistițiu și războiul a fost oprit, oamenii s-au întîlnit în siguranță și au stat de vorbă și toți cei care vor-

---

[25] Referitor la măsura în care această problemă a continuat să frămînte generațiile de musulmani de mai tîrziu, vezi pasajul din al-Sarakhsi (decedat în 1090), citat de Lecker, 1984, p. 4. Tot acolo mai vezi și referitor la permisibilitatea acceptării termenilor „critici" într-un armistițiu dacă rezultatele sînt „avantajoase" pentru comunitatea musulmană, cu trimitere specifică la armistițiul lui Hudaybiyya.

> beau de bine islamismul se converteau la această religie. În acei doi ani numărul celor care au devenit musulmani s-a dublat sau au fost chiar mai mulţi. (Ibn Ishaq, 1955, p. 504-507)

Coranul a confirmat de asemenea că acesta a fost un triumf, cel puţin în mintea celor credincioşi din vremurile de mai tîrziu, care au citit acest verset din *sura* intitulată „Victoria", care se referă la pacea de la Hudaybiyya: „Într-adevăr, Noi v-am dăruit o victorie evidentă ca semn că Domnul v-a iertat păcatele voastre trecute şi cele viitoare şi că îşi va coborî bunăvoinţa asupra voastră şi vă va arăta calea cea dreaptă". (Coranul 48:1-2)

OAZA DIN NORD-EST

După aranjamentul de la Hudaybiyya, Mahomed s-a întors la Medina şi a aşteptat pînă cînd s-au scurs lunile sfinte de la începutul verii anului 628. Atunci cu cei din tribul qurayshiţilor, constrînşi de termenele înţelegerii de la Hudaybiyya a se abţine de la orice ostilitate manifestată împotriva musulmanilor din Medina, Mahomed era liber să facă orice mişcare fără să-i fie teamă de vreo intervenţie sau de represalii.[26] Ţinta sa pentru vara lui 627 erau oazele de la nord de Medina şi în mod deosebit aşezarea evreiască de la Khaybar, situată la aproape 100 mile spre nord. Am parcurs deja cîteva teorii care susţin prezenţe evreieşti în Hijaz, legate de modul în care după cucerirea Ierusalimului de către babilonieni cîteva triburi israelite au migrat spre sud, în Arabia şi s-au aşezat în Medina în alte locuri şi în oazele de la Khaybar.[27]

Cînd a survenit atacul musulman asupra oazelor, rezistenţa celor de la Khaybar a fost puternică, dar zadarnică, iar termenele capitulării au fost hotărîţi la fel ca şi pentru ocupanţii locului Fadak, o oază din apropiere:

> Trimisul i-a asediat pe cei din Khaybar în cele două forturi ale lor de la al-Watih şi al-Salalim pînă cînd ei nu au mai rezistat şi l-au rugat să le dea drumul şi să le cruţe vieţile, iar el aşa a făcut. Oricum, Trimisul avea toate bunurile lor, adică ceea ce aveau ei în aceste două forturi. Cînd cei din Fadak au auzit ce s-a întîmplat, l-au rugat pe Trimis să-i lase şi pe ei să plece şi să le cruţe vieţile, în schimb ei ii dădeau lui tot ceea ce aveau, iar el aşa a făcut... Cînd cei din Khaybar s-au predat în aceste circumstanţe, ei l-au rugat pe Trimis să îi angajeze pe proprietate şi să primească jumătate din (viitoarea) recoltă spunîndu-i: „Noi ştim mai multe despre asta decît voi şi sîntem fermieri mai buni". Trimisul a fost de acord cu acest aranjament cu

---

[26] Acest aspect al armistiţiului este analizat de Lecker, 1984; cf. Donner, 1979, p. 242: „Qurayshiţii, prin faptul că nu au insistat asupra clauzei de extindere a armistiţiului şi asupra aliaţilor lor de la Khaybar, au făcut eroarea fatală pe care, probabil, a contat Mahomed".

[27] Atît călătorii medievali, cît şi cei moderni au comentat adesea asupra prezenţei permanente a evreilor în Khaybarul musulman; vezi, de exemplu, Burton, 1893, vol. 1, p. 346, nota 1.

condiția ca „la dorința noastră să acceptați să fiți exilați". A făcut un aranjament similar cu oamenii din Fadak, excepție făcînd faptul că localitatea Khaybar era pradă de război pentru toți musulmanii, în timp ce Fadak era proprietatea personală a Trimisului, pentru că ei nu fuseseră atacați cu animale: cai și cămile. (Ibn Ishaq, 1955, p. 515-516)

Abia după Khaybar, ni se spune că un alt contingent de emigranți din Abisinia, șaizeci de bărbați cu soțiile și copiii lor, s-au întors și s-au alăturat comunității musulmane.[28]

'*UMRA* ÎMPLINITĂ

Momentul Hudaybiyya nu a fost totuși uitat în timpul seriei de succese de la Khaybar:

Cînd Trimisul s-a întors de la Khaybar la Medina, a stat acolo de la primul Rabi' pînă la Shawwal, organizînd detașamente și expediții. Apoi, în luna Dhu al-Qa'da – luna în care politeiștii îl împiedicaseră cu un an în urmă să-și facă pelerinajul – a plecat să facă „pelerinajul împlinit" în locul sărbătorii '*umra* de la care fusese exclus. Musulmanii care fuseseră excluși împreună cu el au mers în A.H.7 (februarie 629 d.Hr.), iar cînd meccanii au auzit asta, i-au ieșit în cale. Qurayshiții și-au spus între ei: „Mahomed și însoțitorii lui sînt în mizerie, lipsuri și nevoi".

Un bărbat de care nu am de ce să mă îndoiesc mi-a spus că Ibn Abbas a zis: „Ei s-au adunat la ușa *Dar al-Nadwa* ca să se uite la el și la însoțitorii lui. Profetul a intrat în sanctuar, și-a aruncat capătul mantiei peste umărul stîng lăsîndu-și antebrațul drept liber, apoi a spus: „Domnul să fie milostiv cu un om care le arată astăzi că el este puternic". Apoi a îmbrățișat și a sărutat piatra după care a început să alerge, iar însoțitorii lui au făcut la fel, pînă la punctul unde templul îl ascundea de ei, a îmbrățișat și sărutat colțul de sud, apoi a mers să sărute Piatra Neagră. După aceasta a alergat de trei ori în același cerc și a mers tot restul drumului.

Dacă ceva din modul chinuit de prezentare a ritualului urmat de Profet cu această ocazie sugerează că mai tîrziu au fost alte considerații care au condus la această trecere, Ibn Ishaq confirmă imediat această idee: ceva mai devreme, probabil la o generație după Mahomed, a existat o discuție despre ritualul îmbăierii sau poate numai despre partea care ține de „îmbrățișat și sărutat" (*istalama*). Ibn Abbas obișnuia să spună: „Oamenii credeau că acest obicei nu le era impus, deoarece Profetul îl făcuse numai pentru cei din clanul al qurayshiților din cauza a ceea ce auzise despre ei înainte de pelerinajul de

---

[28] Ibn Ishaq, 1955, p. 526-530. Alți treizeci și patru nu au fost luați în calcul (*ibid.*, p. 529). Cu această ocazie, Watt, 1953, p. 111-112, crede că migrația în Abisinia a început să fie privită ca echivalentul unei *hijra* (la fel Ibn Ishaq, 1955, p. 146), asemănătoare cu cea a lui Mahomed și a celorlalți tovarăși ai lui de la Medina, astfel încît migranții abisinieni ar putea fi priviți și cinstiți ca „Migranți".

rămas bun, cînd obiceiul a fost adoptat şi *sunna* şi-a urmat cursul". (Ibn Ishaq, 1955, p. 530-531)

Problema ritualului unui Hajj musulman a fost soluţionată mai tîrziu, după cum scrie Ibn Abbas, prin „ritualul obişnuit" (*sunna*) al lui Mahomed, definit de actele sale rituale din timpul faimosului „pelerinaj de bun rămas" care, după cum vom vedea, a fost condus de Profet în anul 632d.Hr.

Îmbăiatul nu a fost singura chestiune legată de *'umra* din februarie 629. Există o dovadă solidă că Mahomed a făcut nu numai sacrificiile obişnuite de animale pentru această ocazie[29], dar şi-a luat cu el o soţie, ceea ce era un act care, conform unei scrieri, putea fi făcut atunci cînd Profetul era într-o stare de *ihram* sau puritate rituală, cînd în mod normal toate actele sexuale erau interzise.[30] Ibn Ishaq îi oferă cititorului ambele variante:

> ...Trimisul s-a căsătorit cu Maymuna, fiica lui al-Harith, în timpul călătoriei, cînd era în starea de *ihram*. (Unchiul lui) al-Abbas ibn Abd al-Muttalib, i-a dat-o de nevastă (şi probabil ea a devenit musulmană în acelaşi timp). Trimisul a rămas în Mecca trei zile. Huwaytib ibn Abd al-Uzza, împreună cu cîţiva din neamul qurayshiţilor, au venit la el în cea de a treia zi, pentru că cei din neamul lor îi dăduseră sarcina să-l dea afară pe Trimis din Mecca. Ei au spus: „Timpul tău a expirat, aşa că pleacă dintre noi". Trimisul a răspuns: „Cum v-aş putea răni dacă m-aţi lăsa să mai stau şi aş organiza o petrecere de nuntă aici şi aş găti de mîncare şi aţi veni şi voi ?" Ei au răspuns: „Nu avem nevoie de mîncarea ta, aşa că pleacă". Aşa că Trimisul a plecat şi a lăsat-o pe Maymuna în grija lui Abu Rafi pînă cînd a adus-o lîngă el în Sarif... (Ibn Ishaq, 1955, p. 531)

UN RAID ÎNDRĂZNEŢ ÎN SIRIA

După *'umra* din februarie 629 Mahomed s-a întors la Medina, unde a rămas timp de cinci sau şase luni liniştit. Apoi, în septembrie, acelaşi an, a încercat o mişcare militară mai ambiţioasă şi mai provocatoare decît orice altceva încercase pînă la momentul Badr, un atac în teritoriul bizantin din Siria.

> Mahomed ibn Ja'far ibn al-Zubayr din Urwa ibn al-Zubayr a spus: „Trimisul a trimis expediţia lui la Mu'ta în prima (lună a lui) Jumada în anul 8 (septembrie 629 d.Hr.) şi I-a încredinţat lui Zayd ibn Haritha comanda; dacă Zayd ar fi fost omorît, atunci Ja'far ibn Abi Talib urma să ia comanda, iar dacă şi el ar fi fost omorît, comanda ar fi preluat-o (ajutorul) Abdullah ibn Rawaha. Expediţia număra 3.000

---

[29] Wellhausen, 1897, p. 77; cf. şi Rubin, 1986, p. 126: „De fapt, unele relatări susţin că musulmanii îndeplineau *tawaful* între Safa şi Marwa în perioada acestei *'umra*, pe vremea cînd idolii preislamici mai erau situaţi pe aceste coline: idolii preislamici nu au fost demolaţi pînă la cucerirea Meccăi în anul 630 d.Hr." (al-Azraqi, 1858, p. 75, 77; Waqidi, vol. 2, p. 841-842).

[30] Cf. Schacht, 1950, p. 153.

de oameni şi era pregătită de plecare... Ei au mers pe drumul lor pînă la Ma'an în Siria, unde au auzit că Heracliu a coborît la Ma'ab în Balqa cu 100.000 de greci (adică trupe bizantine) împreună cu alţi 100.000 de oameni din Banu Lakhm şi Judham şi al-Qayn şi Bahra şi Bali, comandaţi de un bărbat din Bali-Irasha, numit Malik ibn Zafila... (Ibn Ishaq, 1955, p. 532)

Musulmanii au fost luaţi în mod clar pe nepregătite – nu se aşteptau să întîmpine opoziţie – şi nu ştiau ce să facă. În cele din urmă au trebuit să-i înfrunte pe bizantini, totuşi, cu rezultate dezastruoase:

Oamenii au înaintat pînă cînd, în momentul cînd erau la graniţa Balqa' forţele greceşti şi arabe ale lui Heracliu i-au întîlnit într-un sat numit Masharif. Cînd inamicul s-a apropiat, musulmanii s-au retras într-un sat numit Mu'ta... Cînd lupta a început, Zayd ibn Haritha a luptat ţinînd drapelul lui Mahomed, pînă cînd a murit din cauza pierderilor de sînge printre suliţele inamicilor. Apoi Ja'far l-a luat şi a luptat cu el. Cînd bătălia a devenit foarte strînsă el a sărit din dereşul calului, l-a schilodit şi apoi a luptat pînă a fost ucis... (Ibn Ishaq, 1955, p. 534)

Există multe incertitudini în această schiţă de prezentare a atacului petrecut în imediata apropiere a unui sat îndepărtat, situat în ceea ce este astăzi Iordania. Cifrele sînt cu siguranţă exagerate – Ibn Ishaq, cel care le-a înregistrat, notează doar opt musulmani morţi – şi nu există nici o bază pentru a crede că împăratul bizantin Heracliu ar fi fost pe undeva prin apropiere. Dar totuşi, în istoria Bizanţului există anumite informaţii despre atacul de la Mu'ta. În orice caz, acesta este primul eveniment din istoria lui Mahomed şi a societăţii sale care este înregistrat de o sursă exterioară, în acest caz, de istoricul bizantin Teofan (decedat în 818):[31]

Mahomed era deja mort,[32] dar a numit patru emiri care să poarte război cu arabii creştini. Musulmanii au plecat împotriva unui oraş numit Moucheon, unde stătea Vicarul Teodor, şi au vrut să atace arabii în ziua în care aceştia făceau sacrificii pentru idolii lor,[33] cînd vicarul a aflat de la un membru al tribului qurayshiţilor care era în serviciul lui; Teodor a adunat toţi soldaţii care erau în garnizoanele din deşert şi din moment ce ştia ziua în care forţele musulmane intenţionau să atace, el le-a aşteptat într-un loc numit Mothous, unde forţele lui au ucis trei dintre emiri şi cea mai mare parte din armată; unul dintre emiri, Khalid, pe care l-au numit „Sabia lui Dumnezeu", a scăpat. (Teofan, *Cronografie*, *sub anno* 6133)

[31] Totuşi, nu chiar atît de „din afară" pe cît s-ar părea la prima vedere. Acum este aproape cert că Teofan a avut acces la un curs de musulmanism arab, probabil prin intermediul unui sirian, de care s-a folosit pentru a scrie viaţa Profetului şi evenimentele de la începutul cuceririlor arabe; vezi Proudfoot, 1974 şi Conrad, 1990.

[32] O adevărată confuzie a lui Teofan.

[33] Conrad, 1990, p. 24-24, citează acest fapt indicînd clar o sursă musulmană. Nici Teofan şi nici ceilalţi istorici creştini nu vor numi acest ritual creştin „idolatrie".

Cu toate că nu ştim cu certitudine cum să legăm cele două evenimente, povestea lui Teofan trece apoi direct la o altă informaţie, despre o întîmplare ale cărei consecinţe sînt cu mult mai importante decît atacul musulman ratat de la Mu'ta:

> Prin apropiere erau cîţiva arabi care primeau mici sume de bani de la împărat ca să păzească „porţile“ deşertului... Un eunuc desemnat venea să le plătească soldele oştenilor, iar arabii veneau să-şi ridice banii ca de obicei. Odată eunucul i-a alungat, spunînd că împăratul abia are bani să-şi plătească soldaţii săi, cu atît mai puţin să plătească nişte cîini. Jigniţi, arabii au mers la prietenii lor din triburi şi i-au condus spre o regiune foarte bogată din Gaza, care era o „poartă" a deşertului şi care se întindea pînă spre Sinai. (Teofan, *Cronografie*, *sub anno* 6123)

În mod evident, acest loc este Sinaiul şi Negev. Anume aici, dar poate şi altundeva de-a lungul marginii stepei din sud-estul imperiului, Heracliu a ales să întrerupă plata pe care le-o dădea arabilor aliaţi ca să păzească „porţile" (*stomia*), trecătorile şi alte coridoare naturale pe unde beduinii treceau între deşert şi ogor. Iar consecinţele au fost evidente, cel puţin pentru Teofan, atacul distructiv din Gaza care a survenit cînd foştii aliaţi ai imperiului şi-au condus „prietenii din triburi“ prin „poarta“ pe care, contra unei sume de bani, obişnuiau să o păzească împotriva unor astfel de atacuri.

Un alt istoric bizantin, Niceforus, era informat de asemenea de înfrîngerea lui Sergiu şi a ajuns la aceeaşi concluzie: conducătorul bizantin a adus el însuşi dezastrul... l-a convins pe Heracliu să nu le mai trimită sarazinilor plata lor obişnuită de 30 livre de aur în bunuri comerciale (adică, lucruri în valoare de 30 de livre de aur) de la conducerea romană; din acest moment au început să aducă străini pe teritoriul roman. (Nicefor, *Opuscula historica* p. 23)

Musulmanii din Medina anului 629 nu ştiau nimic despre asta, bineînţeles. Raidul de la Mu'ta, oricare a fost scopul lui, nu a fost numai o eroare comunitară; a fost o tragedie personală în care el l-a pierdut pe eliberatorul şi prietenul personal Zayd ibn Haritha.

CAPITOLUL 10

„Adevărul a sosit, iar necredința a plecat dintre noi“

Întreruperea armistițiului dintre Mahomed și qurayshiții din Mecca la Hudaybiyya în 628 d.Hr. s-a întîmplat nu din cauza eroilor principali, ci din cauza unei altercații între două triburi de beduini care le erau aliate. Poate încălcarea acordului ar fi putut fi reglementată altfel – qurayshiții păreau interesați să negocieze – dar în 630 d.Hr. Mahomed a hotărît că era momentul potrivit și ocazia potrivită pentru a regla conturile cu politeiștii de la Mecca o dată pentru totdeauna.

> Trimisul poruncise pregătiri pentru o incursiune în scop de prădare, iar Abu Bakr tocmai venise să-și vadă fata (care era și soția lui Mahomed) Aisha în timp ce ea îi muta unele din lucrurile Apostolului. El a întrebat-o dacă Trimisul îi poruncise să pregătească totul, iar ea i-a confirmat zicîndu-i că ar face bine să procedeze și el la fel. Totuși, ea i-a spus că nu știe unde merg trupele. Mai tîrziu Mahomed i-a informat pe oameni că el era în drum spre Mecca și le-a ordonat să înceapă și ei pregătirile. El a spus: „O, Doamne, ia-le urechile și ochii qurayshiților astfel încît să-i luăm prin surprindere pe pămîntul lor“, iar oamenii s-au pregătit de noua incursiune. (Ibn Ishaq, 1955, p. 544)

CĂDEREA MECCĂI

Surpriza pentru care se rugase Mahomed i-a fost acordată, împreună cu altă dovadă de noroc – din întîmplare, ei au reușit pînă a ajunge la Mecca să-l captureze pe Abu Sufyan, conducătorul qurayshiților, și să-l convingă în ciuda îndoielilor sale neîntrerupte, să se salveze și să se convertească la islamism – iar rezistența celor din Mecca era într-un hal fără de hal. „Trimisul i-a instruit pe comandanții săi ca, la intrarea în Mecca, să lupte numai împotriva celor care le opun rezistență, cu excepția unui număr mic de oameni care au fost uciși chiar dacă erau găsiți în spatele perdelelor din Kaaba...“

Potrivit altor surse, doar patru dintre meccani ar fi fost uciși astfel. Ibn Ishaq continuă:

> După ce mulțimea s-a potolit, Trimisul Domnului a intrat în Mecca și s-a dus direct la altar, pe care l-a înconjurat de șapte ori călare pe cămila sa, atingînd Piatra Neagră cu toiagul pe care-l avea în mînă. După ce a făcut acest lucru, el i-a poruncit lui

> Uthman ibn Talha să-i înmîneze cheile de la Kaaba şi, după ce a deschis uşa, a intrat. Acolo el a găsit un porumbel de lemn pe care l-a sfărîmat cu propriile mîini, iar resturile le-a aruncat cît colo... (potrivit altei istorisiri) Profetul a intrat în Mecca în ziua biruinţei şi a găsit acolo 360 de idoli pe care Iblis (sau Satana) îi întărise cu plumb. Trimisul Domnului s-a dus lîngă ei şi, aţintindu-i cu toiagul, a spus: „Adevărul a ieşit la lumină, iar neadevărul s-a sfîrşit". (Coranul 17:81) Apoi a arătat cu toiagul înspre ei şi idolii au căzut unul peste altul şi s-au sfărîmat.

Deşi pasajul care urmează se găseşte şi în versiunea care s-a păstrat din lucrarea lui Ibn Ishaq, acest material pare să fi fost mai degrabă adăugat mai tîrziu de către editor, Ibn Hisham (d. 833), decît să fi fost scris de către autor:[1]

> Cînd Profetul şi-a sfîrşit rugăciunea de la amiază, în ziua biruinţei asupra Meccăi, el a poruncit ca toţi idolii care înconjurau Kaaba să fie adunaţi şi azvîrliţi în foc... Qurayshiţii aveau şi picturi în Kaaba, inclusiv unele care îi înfăţişau pe Iisus şi pe Fecioara Maria, sperînd că acestea două le vor aduce pacea. Ibn Shihab istoriseşte: Asma, fiica lui Shaqr, povestea că o femeie din neamul Banu Ghassan, care se alăturase pelerinilor arabi, la vederea picturii Fecioarei Maria care se afla în Kaaba ar fi exclamat: „Pe cinstea tatălui meu şi a mamei mele: Marie, cu siguranţă că tu eşti arăboaică!". Însă Profetul a poruncit ca toate aceste picturi să fie şterse, doar chipul Mariei şi al lui Iisus putînd fi lăsate acolo.[2]
>
> Un păstrător al tradiţiilor mi-a povestit că Profetul a stat în uşa Kaabei şi le-a spus celor care-l ascultau: „Nu este Dumnezeu afară de Dumnezeu; nu mai există nimeni pe lîngă el. El le-a promis ajutorul celor care sînt credincioşi şi i-a ajutat pe cei care L-au slujit. Doar El singur i-a pus pe fugă pe confederaţi. Toate privilegiile sau legăturile de sînge care existau pînă acum între diferite neamuri sînt din acest moment anulate, cu excepţia custodiei sfîntului altar şi a îngrijirii pelerinilor... O, voi qurayshiţi, Dumnezeu v-a scos din păcatul necredinţei pe care l-aţi moştenit de la strămoşii voştri. Omul s-a născut din Adam, iar Adam s-a născut din ţărînă". Apoi le-a recitat următorul verset: „Voi, oameni, v-am făcut femei şi bărbaţi şi v-am adunat în oameni şi în triburi ca să vă cunoaşteţi unii pe alţii; iar cel mai virtuos în ochii lui Dumnezeu este cel mai pios dintre oameni", pînă la sfîrşitul pasajului. (Coranul 49:13). Apoi a adăugat: „Voi, qurayshiţi, ce soartă credeţi că vă aşteaptă?" Şi ei i-au răspuns: „Ne aşteaptă o soartă bună, pentru că tu ne eşti un frate nobil şi vlăstarul unui neam nobil". Iar el le-a spus: „Mergeţi pe calea voastră, sunteţi acum eliberaţi", (Ibn Ishaq, 1955, p. 550-553)

---

[1] Hawting, 1986, p. 14-15; cf. şi p. 23: „Aceste (relatări asupra purificării altarului) s-ar putea să fi fost supuse unei elaborări (ulterioare), menită să-i acorde altarului un loc mai important în ele". Hawting are îndoieli că purificarea altarului şi cucerirea Meccăi, ambele numite în arabă al-fath, adică „deschiderea", şi ambele tratate ca unul şi acelaşi lucru în surse, au fost de fapt unul şi acelaşi eveniment.

[2] Referitor la tablouri, aflăm mai multă din al-Azraqi, 1858, p. 104-106, citat deja în Capitolul 2.

SFĂRÎMAREA IDOLILOR

Curăţirea locurilor sfinte din Mecca de idoli a fost doar o parte dintr-o campanie generală de distrugere a idolilor arabi păgîni, iar această operaţie a început aproape imediat după ce Mahomed a pus stăpînire pe oraş. Prima dintre aceste distrugeri a fost cea a puternicei zeităţi al-Uzza, iar puterea pe care aceasta o exercita asupra qurayshiţilor poate explica ciudata modalitate prin care a fost înfăptuită demolarea, după cum reiese din povestirea lui Ibn al-Kalbi:

> „Al-Uzza era o diavoliţă care-şi avea sălaşul în trei copaci aflaţi în Valea Nakhla. Cînd Profetul a pus stăpînire pe Mecca, el l-a trimis pe Khalid ibn Walid acolo spunîndu-i: „Du-te în valea Nakhla şi acolo vei găsi trei copaci. Să-l tai pe primul pe care-l întîlneşti". Khalid s-a dus şi a tăiat primul copac. Cînd s-a întors să-i povestească Profetului ce făcuse acolo, acesta l-a întrebat: „Ai văzut pe cineva acolo?" Khalid i-a răspuns: „Nu". Profetul i-a spus atunci să se întoarcă în vale şi să doboare şi al doilea copac, iar el s-a dus şi a îndeplinit porunca. Cînd s-a întors de acolo, Profetul l-a întrebat din nou: „Ai văzut pe cineva acolo?". Khalid i-a răspuns: „Nu". Aşa că Profetul i-a poruncit să meargă şi să taie şi ultimul copac. Cînd Khalid a ajuns în vale, el a găsit o femeie abisiniană cu părul vîlvoi, ale cărei palme îi porneau direct din umeri, care scrîşnea din dinţi, bolborosind. În spatele ei stătea Dubayya al-Sulami, care era păzitorul lui al-Uzza... Întorcîndu-se spre femeie, Khalid a izbit-o cu sabia şi i-a crăpat capul în două şi cînd colo, ea s-a prefăcut în cenuşă. Apoi a tăiat copacul şi l-a ucis pe Dubayya după care s-a întors la Profet şi i-a povestit ce făcuse. Atunci Profetul a spus: „Aceea era al-Uzza, dar ea acum s-a făcut scrum. Arabii nu mai au la ce să se aştepte de la ea. Adevăr vă spun că la ea nu se va mai închina vreunul". (Ibn al Kalbi, *Cartea Idolilor*, p. 25-26= Ibn al Kalbi, 1952, p. 21-22)

Manat a avut parte de acelaşi sfîrşit violent[3], iar al-Lat se pare că a stîrnit ceva mai multe probleme politice. Neamul Thaqif, care locuia în împrejurimile Ta'if-ului, era aşa după cum spune Ibn Ishaq „un neam semeţ şi greu de convins". Acesta era gata „să se supună şi să accepte islamul în condiţiile impuse de Profet cu condiţia să i se garanteze în scris că îşi va păstra pămînturile şi toate animalele". Şi-au primit documentul cerut, însă lucrurile nu s-au sfîrşit aici. Textul din Ibn Ishaq „*Viaţa*" continuă:

> Printre toate lucrurile pe care le-au cerut Profetului se mai număra o condiţie şi anume să fie lăsaţi să-l poată păstra pe idolul lor al-Lat timp de trei ani. Profetul i-a refuzat, dar ei au tot venit cu noi rugăminţi să le îngăduie să-l ţină doi ani sau măcar unul, dar el i-a refuzat. În cele din urmă, ei au cerut măcar un răgaz de-o lună pînă aveau să ajungă acasă, dar el nu le-a mai dat voie să-l ţină nici măcar o zi. Tot ceea ce doreau ei de fapt era să se pună la adăpost de fanatici, să-şi pună la adăpost femeile şi copiii de mînia lor şi să nu-i înspăimînte pe oameni pînă cînd aceştia se vor converti cu toţii la islam. Trimisul Domnului nu a fost de acord cu

---

[3] Ibn Sa'd 2/1, p. 106; Tabari, *Analele*, vol. 1, p. 1649.

> această condiţie, dar i-a trimis pe Abu Sufyan şi pe al-Mughira să distrugă idolul. Ei i-au cerut de asemenea să nu fie puşi să-şi facă rugăciunile şi i-au spus că nici nu vor sfărîma vreun idol cu propriile lor mîini". Profetul le-a spus: „Aveţi dezlegare să nu vă atingeţi de idoli, dar în ceea ce priveşte rugăciunea nu puteţi să treceţi la dreapta credinţă dacă nu vă veţi ruga, căci o religie nu e religie dacă nu există şi rugăciuni". Ei au spus că se vor închina, deşi erau astfel înjosiţi. (Ibn Ishaq, 1955, p. 613-614)

Alţi autori ne dau şi alte detalii suplimentare. Cînd Mahomed i-a trimis pe Abu Sufyan ibn Harb şi pe Mughira ibn Shu'ba să sfărîme idolul, primul dintre ei nu s-a supus şi a rămas la casa lui din Ta'if, unde a suferit amarnic la gîndul că Mughira săvîrşeşte o atît de îngrozitoare faptă, însă acesta n-a şovăit să o ducă la îndeplinire, în ciuda opoziţiei familiei sale care se temea că viaţa lui va fi pusă astfel în primejdie. Femeile din Ta'if au venit fără văl şi au jelit cît a durat distrugerea. După ce a sfărîmat idolul, Mughira a pus stăpînire pe odoarele care se aflau în sanctuar, care erau din pietre scumpe, aur şi onix.[4]

HUNAYN, TA'IF ŞI '*UMRA*

La o a doua vedere, cucerirea Meccăi pare să fi fost o victorie destul de uşoară, iar cursul islamului părea să se îndrepte spre o victorie totală, însă în scurt timp, la o lună după ce Mahomed pusese stăpînire pe oraşul său natal, a apărut o ameninţare la adresa supremaţiei sale politice: împotriva Profetului se închegase şi pornise la luptă o confederaţie a beduinilor. Întîlnirea dintre cele două tabere a avut loc în februarie 630 într-un loc numit Hunayn[5] şi, deşi la început panica a făcut ravagii în rîndurile musulmanilor, în cele din urmă superioritatea lor numerică le-a permis să se impună în faţa beduinilor într-o bătălie care este consemnată chiar şi în Coran:

> Dumnezeu v-a condus spre victorie în nenumărate rînduri, iar în ziua bătăliei de la Hunayn, cînd eraţi superiori ca număr, deşi nu aţi avut alt avantaj, iar cîmpul de luptă, pe cît era de întins, pe atît v-a pus la încercare. Aşa că voi v-aţi retras în fugă. Dar Dumnezeu v-a întărit în credinţa voastră prin Profetul vostru şi v-a trimis şi alte ajutoare nevăzute şi i-a pedepsit amarnic pe necredincioşi. Asta le este răsplata celor care nu cred. (Coranul, 9:25-26)

Printre aliaţii Hawazinilor la Hunayn se aflau şi unii din neamul Banu Thaqif din Ta'if, care au fugit apoi să-şi apere oraşul chiar înainte de izbînda

---

[4] Tabari, vol. 1, p. 1691-1692. Totuşi, amintirea a rămas; cf. Wellhausen, 1897, p. 31 şi Fahd, 1968, p. 120: „Locul fostului altar păgîn a fost identificat, în vremea lui Ibn al-Kalbi, ca fiind acelaşi loc ocupat de minaretul din stînga al moscheii de la Ta'if. Dar la mijlocul secolului trecut, vizitatorilor care călătoreau la Ta'if li se arăta o piatră albă pătrată ca fiind piatra lui al-Lat.

[5] Bătălia şi implicaţiile politice ale acesteia sînt analizate de Watt, 1956, p. 70-73, 99-101.

lui Mahomed. Ei s-au baricadat în orașul lor, care se afla într-o vale, și, în ciuda faptului că musulmanii aveau de acum mai multe cunoștințe tactice cu care să asedieze un oraș, totuși, le-a fost peste puteri să ia în stăpînire orașul.[6] Cînd Mahomed și-a dat seama că nu are prea mulți sorți de izbîndă, a ordonat încetarea asediului și s-a retras la Ji'rana, un loc de lîngă Mecca unde și-a împărțit prada pe care o luase. El a rămas în acel loc pînă la 9 martie 630 și apoi a pornit spre Mecca în pelerinaj (*'umra*).

> Trimisul Domnului a plecat din Ji'rana să îndeplinească *'umra* ...iar după ce a terminat pelerinajul, s-a întors la Medina lăsîndu-l pe Attab ibn Asid să cîrmuiască Mecca. L-a mai lăsat acolo și pe Mu'adh ibn Jabal să-i instruiască pe oamenii de acolo întru islam și să-i învețe Coranul...
>
> Pelerinajul Apostolului s-a petrecut în luna Dhu al-Qa'da (martie), iar el a ajuns în Medina spre sfîrșitul acelei luni (Dhu al-Hija). În acel an credincioșii își făceau pelerinajul (*hajj*) în același timp cu arabii care nu se convertiseră. În acel an A.H. 8 Attab și-a făcut *hajj-ul* o dată cu musulmanii (adică aprilie 630). Cînd Profetul a plecat din Ta'if, în luna Dhu al-Qa'da din anul 8 și pînă de Ramadan, în anul următor (ianuarie 631), cei din Ta'if s-au încăpățînat să creadă în continuare în idolii lor păgîni. (Ibn Ishaq, 1955, p. 597)

PREFĂCUȚII

Chiar înainte de ocuparea Meccăi, Mahomed a aranjat rețeaua sa de raiduri și expediții în arcul cel mai larg, cel mai semnificativ la Mu'ta, după bătălia de la Hunayn. Spre sfîrșitul acelui an notabil 630 d.Hr. – în acel an murise ultimul său fiu pe care îl mai avea în viață, infantul Ibrahim, născut de o concubină egipteană creștină numită Maria – și-a pregătit trupele pentru o expediție de lungă durată în nord, în sfera de influență a Imperiului Bizantin, pentru motive în esență economice, după cum susține cel puțin unul dintre istorici. Abu Umama al-Bahili spune: „L-am auzit pe Trimisul Domnului spunînd: «Cu adevărat, Domnul mi-a întors fața către Siria și spatele către Yemen și mi-a spus: «O Mahomed! Am transformat ce este în spatele tău într-o pavăză pentru tine și ce este în fața ta în pomană și viață tihnită»»“. (Ibn Asakir, *Ta'rikh Dimashq*, vol. 1, p. 378)

Din acest timp atacul dusese oștile musulmane la Tabuk, în nordul îndepărtat al Hijazului.[7] Motivul imediat al acestei încercări, ni s-a spus, este

---

[6] Ibn Ishaq, 1955, p. 587-589; cf. și Tabari, 1990, p. 20.

[7] Multe dezbateri s-au purtat și există și mai multă incertitudine în ceea ce privește motivele Profetului de a încerca o incursiune la o așa de mare distanță: vezi Watt, 1956, p. 105-117; Shoufani, 1972, p. 38 ff.; cf. Shaban, 1971, p. 14 („pentru a le impresiona pe autoritățile bizantine și pe triburile arabe de la hotarul cu Siria cu puterea sa“); Donner, 1981, p. 108-109: „Ne-am putea rezuma constatările după cum urmează: consolidarea poziției politice

acela că bizantinii adunaseră o armată mare şi erau pregătiţi să mărşăluiască spre Hijaz,[8] ceea ce făcea ca atacul realizat de Mahomed să fie o încercare puţin probabilă. Un motiv mai probabil este oarecum apropiat de ceea ce e consemnat de către Ibn Asakir şi anume comunitatea musulmană din Medina care devenise dependentă de (sau poate pur şi simplu se obişnuise cu) cîştigurile din raidurile Profetului, iar acest atac, la fel ca cele împotriva Dumat al-Jandal şi Mu'ta, era doar o simplă expediţie „pescărească"[9] de pradă.

Oricare ar fi motivele, mărturia lui Ibn Ishaq din *Life*, ca şi unele părţi din Sura 9 din Coran, care sînt îndreptate către prefăcuţii care au participat în această expediţie, nu lasă nici o îndoială că cea mai mare parte a musulmanilor nu aveau chef de acest raid.

> Cei care au fost lăsaţi în urmă s-au adunat să comploteze împotriva Apostolului Domnului; detestau să se străduiască şi să lupte, să-şi folosească bunurile şi oamenii pentru cauza Domnului. Spuneau: „Să nu stai prea mult în căldură". Spun: „Focul iadului este mai puternic în căldură. Dar dacă ar putea să înţeleagă!".
>
> Lasă-i să rîdă puţin; mult vor plînge pentru ceea ce au făcut.
>
> Şi atunci Domnul ţi-i va aduce înapoi pe oricare dintre ei şi dacă ei vor cere permisiunea să te însoţească (în atac), spune-le: „Niciodată voi nu o să mă însoţiţi sau o să luptaţi împreună cu mine. Pentru că aţi preferat să staţi atunci cînd s-a ivit ocazia. Aşa că acum staţi împreună cu cei leneşi în spate". (Coranul 9:81-83)

> Cînd o *sura* este coborîtă pe pămînt îndemnîndu-i să creadă în Domnul şi să se străduiască, şi să lupte cu Apostolul lor, cei care sînt bogaţi şi au putere îţi vor cere să faci o excepţie pentru ei şi îţi vor spune: „Lasă-ne în urmă; mai degrabă vrem să fim printre cei care stau acasă". Ei preferă să stea cu femeile care stau în urmă. Inimile lor sînt ferecate şi nu înţeleg. (*Ibid.*, 9:86-87)

> Nu li se cuvenea oamenilor din Medina şi beduinilor din vecinătate să refuze să-l urmeze pe Apostolul Domnului sau să-şi prefere vieţile lor în locul vieţii lui, pentru că tot ce îndurau sau făceau se socotea în favoarea lor ca o dovadă a lucrului drept ce trebuie făcut – fie că erau însetaţi sau flămînzi, sau obosiţi pentru cauza Domnului sau mărşăluiau ca să înfurie pe necredincioşi sau primeau ocări. (Coranul 9:120)

---

a lui Mahomed, care, printre altele, avea ca ţel supunerea grupurilor tribale nomade de către elita islamică conducătoare a populaţiei sedentare din Hijaz, implica eforturi susţinute şi în parte pline de succes de a aduce triburile din nordul Hijazului şi din sudul Siriei în sfera de influenţă a lui Mahomed sau, şi mai bine, sub forma sa de control. Deşi campaniile de la Dhat al-Atlah şi Mu'ta au îfost înfrîngeri dezastruoase pentru musulmani, asaltul asupra Dhat al-Salasil pare a fi susţinut influenţa Medinei în Wadi al-Qura şi în Hijazul de nord, iar campania Tabuk a adus mai multe orăşele din Hijazul de nord şi din sudul Siriei sub controlul lui Mahomed, instaurînd de asemenea şi influenţa sa asupra triburilor nomade din regiune.

[8] Waqidi, *Maghazi*, vol. 3, p. 989-992; Ibn Sa'd 2/1, p. 119.

[9] Cf. Shoufani, 1972, p. 40-42.

Ibn Ishaq nu menţionează nici un angajament la Tabuk, dar vorbeşte în schimb de continuarea logică, ce a fost transmisă la Ayla, Aqaba de mai tîrziu, la începutul Golfului Elanic:

> Cînd Trimisul a ajuns la Tabuk, Yuhanna ibn Ru'ba, guvernatorul Aylei, a venit şi a încheiat un tratat cu el, plătind impozitele pentru locuitori. Oamenii din tribul Jarba' şi Adhruh au venit şi şi-au plătit impozitele.[10] Trimisul a scris pentru ei un document pe care îl mai are încă. El i-a scris lui Yuhanna ibn Ru'ba astfel:
>
> În numele Domnului, Cel milostiv, îndurat. Aceasta este garanţia de la Domnul şi Mahomed Profetul, Trimisul Domnului, către Yuhanna ibn Ru'ba şi oamenii din Ayla, pentru vasele şi caravanele lor de pe uscat şi de pe mare. Ei şi toţi cei care sînt cu ei, bărbaţii din Siria şi Yemen şi semenii lor, toţi au protecţia Domnului şi protecţia lui Mahomed Profetul. Dacă unul dintre ei încalcă tratatul prin introducerea unui nou factor atunci averea lui nu o să-l salveze; este preţul cinstit pe care trebuie să-l plătească. Nu este totuşi permisă îngrădirea accesului lor de a merge la izvoare sau de a folosi drumurile pe mare sau pe uscat". (Ibn Ishaq, 1955, p. 607)

Începînd cu sfîrşitul celui de al treilea secol, la Ayla a fost staţionată o legiune romană, ceea ce era un semn al importanţei oraşului pentru comerţul roman şi pentru ordinea politică în regiune,[11] dar cînd musulmanii în 630 au ameninţat oraşul, acesta nu avea apărare vizibilă – legiunea fusese retrasă cu mult timp în urmă – iar negocierile pentru supunerea lui au fost purtate de Yuhanna ibn Rub'a, (Ibn Ishaq nu-l identifică în acest fel, deşi în sursele orale el este numit conducător sau împărat), care aparent era cardinalul creştin al oraşului, ceea ce este un exemplu clasic de eroare din partea autorităţilor politice civile din secolul al şaptelea în Siria – Palestina.[12]

Astfel se încheie aventura extraordinară, care a condus trupele islamului departe, de-a lungul frontierelor Imperiului, spre oraşul Tabuk. Cu toate că i-au arătat lui Mahomed multe din slăbiciunile duşmanilor săi din mai multe naţii, raidul nu a fost în întregime un succes, nici ca organizare şi nici ca rezultate, aşa cum arată multe pasaje din Sura 9 din Coran.

APARIŢIA UNEI *UMMA* MUSULMANE ŞI A TAXELOR

Anul Hijri, început în aprilie 630 d.Hr., a fost numit, pe bună dreptate, Anul Delegărilor în istoria musulmană. Ştirea capitulării Meccăi şi înfrîngerea confederaţiei triburilor la Hunayn s-a răspîndit repede de-a lungul vestului Arabiei, unde triburile au început să înţeleagă că trebuie să se adapteze la noua

---

[10] Jarba' era o fortăreaţă pe drumul dintre Busra şi Marea Roşie. La o milă mai la sud e Jarba' se afla fosta tabără a legiunilor romane de la Adhruh.

[11] Mayerson, 1964, p. 169-171.

[12] *Ibid.*, p. 175-176.

realitate politică de aici. Adaptarea însemna apartenenţa la *umma*, comunitatea Profetului. Curînd după sosirea lui Mahomed la Medina, aici a fost înfiinţată o *umma*, dar aceasta era, după cum am văzut, în esenţă un aranjament politic şi, în ciuda faptului că aderenţii acceptaseră autoritatea lui Mahomed, „Profetul" şi Dumnezeul lui, obligaţiile lor rămîneau politice, avînd scopul mai mult de a menţine pacea, dar nu de credinţă sau de cult, şi mai avînd un ochi îndreptat către salvare. Cu timpul, puterea lui Mahomed a crescut şi o dată cu ea a sporit şi acceptarea tacită a unui alt fel de relaţii. „Făţarnicii" nu mai erau acum cripto-păgînii, ci musulmanii de ocazie, lipsiţi de entuziasm, evreii recalcitranţi erau morţi sau plecaţi în exil, iar tovarăşii lor politicoşi erau doar simpli clienţi ai exclusivistei *umma* musulmane.[13] Nu ştim dacă semnificaţia termenului s-a modificat împreună cu condiţiile, dar după căderea Meccăi, apartenenţa la *umma* însemna acceptarea religiei islamice.

> Pentru a-şi hotărî atitudinea faţă de islamism, arabii aşteptau să vadă ce s-a întîmplat cu neamul qurayshiţilor şi cu Apostolul. Pentru că qurayshiţii erau conducătorii şi călăuzitorii oamenilor, poporul sfîntului templu (din Mecca) şi adevăratul neam al lui Ismael, fiu al lui Avraam; iar arabii cei puternici nu contestau asta. Qurayshiţii erau cei care declaraseră război Trimisului şi i se împotriviseră lui. Cînd Mecca a fost ocupată, iar qurayshiţii deveniseră supuşii lui, şi el îi îngenunchease în faţa islamului, iar arabii au ştiut că nu pot lupta împotriva Trimisului şi nici nu pot să-i arate duşmănie, ei au intrat în religia Domnului „în grămezi", după cum spune Domnul,[14] venind către el din toate direcţiile... (Ibn Ishaq, 1955, p. 638)

„A urma religia Domnului" nu însemna doar rostirea unui crez; cei care intrau în noua şi exclusivista *umma* musulmană erau nevoiţi să plătească o taxă, *sadaqa* sau *zakat*, în visteria comunităţii. Această taxă de milostenie era diferită de tributul politic impus musulmanilor care erau acum sub suveranitatea musulmană; *zakat* era o obligaţie religioasă, unul din cele cinci elemente de bază care au constituit „stîlpii islamului", cum au fost denumiţi mai tîrziu. Astfel erau trataţi cei nou veniţi în *umma*: „dacă se căiesc, dacă îşi fac rugăciunile în mod regulat şi plătesc dările, ei sînt fraţii voştri întru credinţă. Aceasta este explicaţia semnelor (sau versetelor) pentru cei care înţeleg".

Şi astfel, s-a anticipat ceea ce avea să se întîmple după moartea lui Mahomed: „Dar dacă îşi încalcă jurămintele după ce le-au făcut, dacă vă batjo-

---

[13] Potrivit lui Watt, 1956, p. 247, Coranul încetează să mai folosească termenul *umma* după bătălia de la Uhud din 625 şi acesta nu mai apare în nici unul din documentele sau acordurile citate în surse, unde este înlocuit cu alte expresii; vezi Denny, 1977, p. 44.

[14] Trimiterea se face la Coran 110: „Cînd va veni ajutorul de la Dumnezeu şi izbînda şi vei vedea oamenii îmbrăţişînd religia lui Dumnezeu în cete, atunci preamăreşte-l pe Dumnezeul tău...".

coresc pentru religia voastră, luptați cu cei care îi conduc, pentru că jurămintele lor sînt nimic pentru ei". (Coranul 9:11-12)[15]

Plata nu era lăsată la bunăvoința sau conștiința noilor membri ai *umma*: Mahomed a numit agenți în toate triburile și i-a însărcinat cu stringerea *sadaqa-zakat*, iar Ibn Sa'd a întocmit o listă cu triburile și colectorii de taxe din acel an, cu toate că nici o sursă nu menționează de fapt strîngerea taxelor decît mai tîrziu.[16]

HAJJ-UL DIN ANUL 9: DESPĂRȚIREA DE PĂGÎNI

> Apostolul a rămas acolo (adică în Medina) tot restul lunii Ramadanului și Dhu al-Qa'da. Apoi i-a trimis pe Abu Bakr la comanda *Hajj* în anul 9 (a lui *Hijra*) pentru a le permite musulmanilor să facă *Hajj* în timp ce politeiștii erau în locurile lor de pelerinaj. Abu Bakr și musulmanii erau la timp plecați (dintre cei vii). (Ibn Ishaq, 1955, p. 617)

Restul acestui capitol al *Vieții* lui Ibn Ishaq este dedicat unei explicații lungi a altui moment semnificativ din relația dintre musulmani și ne-musulmani, care, după cum povestește istoria, a fost evidențiat, în versetele din Sura 9, care au fost revelate cu această ocazie:[17]

> O declarație de imunitate este acordată de Dumnezeu și Apostolul său păgînilor cu care ai încheiat alianțe.
>
> Du-te în siguranță în țară timp de patru luni și vezi că nu poți să-i înșeli așteptările Domnului și că Domnul este pe cale să-i umilească pe necredincioși.
>
> Și o declarație de la Domnul și Apostolul său în Ziua Marelui Pelerinaj: Domnul și Apostolul său renunță la condițiile tratatului cu păgînii...
>
> Fac excepție păgînii cu care ați încheiat alianțe, care după aceea nu v-au dezamăgit în nici o privință și care nu au sprijinit pe nimeni din acei care s-au ridicat împotriva voastră. Cît despre ei, respectați tratatul pînă la sfîrșit. Domnul îi iubește pe cei care i se supun.
>
> Și după ce trec lunile sfinte, ucideți păgînii oriunde îi găsiți, luați-i și înconjurați-i și așteptați-i în fiecare loc. Dar dacă se căiesc și țin rugăciunile rituale și își plătesc tributul, atunci lăsați-i în pace. Dumnezeu este iertător și milostiv. (Coranul, 9, 1:5)

---

[15] Cf. *ibid.*, 9:5.

[16] Ibn Sa'd 2/1, p. 115; cf. Shoufani, 1972, p. 44: „Cea mai plauzibilă explicație pentru acest lucru este că, deși revelația privind impunerea taxei a apărut în anul 9, ea a fost anunțată triburilor pînă la sfîrșitul anului, în timpul perioadei pelerinajului, cînd acestea s-au întrunit în sanctuarul de la Mecca. Dacă așa stau lucrurile, atunci colectorii au fost trimiși fiecare către destinația sa în timpul anului 10. Și înainte ca acești agenți să se fi întors cu taxele la Medina, acesta murise, la începutul anului 11..."

[17] Care erau cu exactitate versetele și în ce ordine, este o problemă complexă și dificilă. Bell, 1937 constituie o încercare nu foarte convingătoare de a dezlega enigma prin colaj și cf. Rubin, 1982 și 1984b, care cercetează interpretările tradiționale.

Există un ultim avertisment în Sura 9. Dacă necredincioşii nu erau acceptaţi în pelerinaj, nu ar fi fost asta o ameninţare la adresa traiului musulmanilor din Mecca?

Nu le este îngăduit păgînilor să venereze (sau „viziteze“) altarele Domnului în timp ce ei hotărăsc împotriva sufletului lor să se îndoiască. Munca unora ca ei nu aduce roade; ei ar trebui să ardă în foc. Altarele Domnului trebuie să fie venerate (sau „vizitate“) de către cei care cred în Domnul şi în Judecata de Apoi, îşi fac rugăciunile, plătesc dările şi au teamă de Domnul. Ei sînt cei care sînt cu adevărat îndrumaţi...

Voi, credincioşilor, cu siguranţă cei păgîni sînt necuraţi; aşa că lor nu trebuie să li se îngăduie să se apropie de templele sacre după acest an (de iertare) al lor. Şi dacă vă temeţi de sărăcie (ca rezultat), Domnul o să vă îmbogăţească, dacă El doreşte asta, din darul Său. Pentru că Domnul este atotştiutor şi atotînţelept. (Coranul 9: 17-18, 28)

Aceste anunţuri coranice au fost făcute, conform ordinii cronologice tradiţionale, după întoarcerea lui Mahomed de la Tabuk şi marchează despărţirea finală de păgînism. Înainte de asta Profetul avusese contacte politice cu păgînii sau „asociaţii“ (*mushrikun)*, după cum le spunea invariabil. Încheiase tratate cu ne-musulmanii şi aceştia chiar luaseră parte la raiduri şi împărţiseră prada pe care o luaseră.[18] Nu avea să se mai întîmple. Păgînilor li se îngăduia un răgaz de patru luni; după aceea aveau să fie ucişi oriunde aveau să-i întîlnească musulmanii.[19]

Mai exista, desigur, o opţiune: puteau să se convertească şi să devină parte a noii ordini politice, în întregime musulmană. Comunitatea (*umma*) fusese redefinită, aşa după cum am văzut, pentru a include numai musulmani, iar condiţiile de includere prevedeau instituţionalizarea rugăciunilor liturgice (*salat)* şi plata în visteria comunităţii a *sakat,* un obol pentru musulmani şi de-a dreptul o taxă pentru cei ameninţaţi cu convertirea sau moartea.

Mai tîrziu musulmanii au fost oarecum nesiguri de multe aspecte ale istoriei, după cum vom vedea, inclusiv de cel care a făcut anunţurile.[20] Unele scrieri spun că a fost Abu Bakr sau Abu Hurayra; altele, aşa cum este de aşteptat într-o comunitate în care există o delimitare foarte clară între Sunni şi Shi'ite, susţin că a fost Ali ibn Abi Talib: „Abu Bakr, în timpul pelerinajului pe

---

[18] Rubin, 1984b, p. 17.

[19] După cum subliniază Rubin, 1984b, p. 18-20, anunţul a fost în mod obligatoriu o abrogare a versetelor mai timpurii din Coran, care prescriau un tratament cu totul diferit al păgînilor, 190, 8:61 şi 2:19, de exemplu, care recomandă războiul numai împotriva atacatorilor; 60:8: „Dumnezeu nu îţi interzice să fii credincios şi drept faţă de cei care nu au luptat împotriva ta în religie şi nu te-au alungat din casa ta“.

[20] Bell, 1937, p. 233-234; Rubin, 1982, p. 258.

care l-a condus, înaintea pelerinajului de bun rămas, l-a trimis pe Abu Hurayra, printre alţii, să anunţe că în ziua sacrificiului nici unui politeist nu i se îngăduie să facă *Hajj* şi că nici un om gol nu are voie să facă *tawaf*“. (Bukhari, *Sunetul*, vol. 5, p. 212)

Urmarea este prezentată în altă istorie: „Abu Bakr a rupt tratatul din acel an cu oamenii, iar în anul pelerinajului de rămas bun, la care a participat însuşi Profetul, nici un păgîn nu a avut voie să facă *Hajj*“. (*Ibid.*, vol. 4, p. 124)

Din nou, în respectata mărturie a lui Abu Hurayra, făcută într-o formă calculat, el vroia să salveze versiunea lui Abu Bakr şi să susţină cererea lui Ali:

> Abu Bakr m-a trimis printre solii pe care i-a trimis în timpul acelui pelerinaj, în ziua sacrificiului, ca să anunţe la Mina că nici un păgîn nu are voie să facă *Hajj* după acel an şi că nici o persoană goală nu are voie să facă înconjururile rituale. Între timp, Profetul l-a trimis după noi pe Ali ibn Abi Talib cu ordinul, ca să anunţe imunitatea temporară. Ali a anunţat împreună cu noi imunitatea oamenilor la Mina în ziua sacrificiului şi faptul că nici un păgîn nu are voie să facă *Hajj* după acel an şi că nici o persoană goală nu are voie să facă înconjururile rituale. (*ibid.*, vol. 6, p. 81)

SUPUNEREA IDOLATRILOR

O taxă separată, care însemna supunerea faţă de Profetul islamului şi faţă de Domnul său, nu era întotdeauna simplă sau uşoară, pentru că preţul psihologic, politic şi social al negării preţului propriului lor trecut era mult prea mare. Tribul Thaqif of Ta'if, de exemplu, era dispus să se „supună“ (*aslama)*, dar numai cu condiţia să fie scutit de plata taxei sărăciei (*sadaqa*) sau de participarea la ceea ce în aparenţă era un veşnic „război sfînt“ (*jihad*)[21]. Profetul părea să fi renunţat, cel puţin temporar – a refuzat o solicitare ca tribul Thaqif să nu fie obligat să se prosterneze în rugăciune – dar asta nu era nici pe departe sfîrşitul poveştii. Textul din cartea *Life* arată mai departe:

> Printre alte lucruri pe care le-au solicitat Trimisului a fost îngăduinţa de a-şi păstra idolul al-Lat pe durata a trei ani. Trimisul a refuzat şi ei au continuat să-l roage să le acorde o perioadă de graţie de un an sau doi, iar el de asemenea a refuzat. În sfîrşit, ei l-au rugat pentru o amînare de o lună după întoarcerea lor acasă, dar el a refuzat să fie de acord cu orice perioadă de timp. Tot ce cereau ei şi ceea ce vroiau să demonstreze era să se apere de fanaticii lor să le lase şi pe femei şi pe copii în paza lui pe al-Lat şi nu voiau să-i sperie pe cei din neamul lor distrugîndu-l pînă cînd nu acceptau (toţi) islamismul. Trimisul nu a acceptat, ci i-a trimis pe Abu Sufyan şi al-Mughira să-l distrugă (în locul lor). De asemenea, ei îl rugaseră să fie exceptaţi de la rugăciune şi să nu fie obligaţi să-şi distrugă idolul cu propriile mîini. Trimisul a spus: „Acceptăm să nu vă distrugeţi singuri idolul, dar cît despre rugăciune, nu exis-

[21] Kister, 1979, p. 1-3.

tă nimic bun într-o religie în care nu există rugăciuni". Ei au spus că se vor ruga, cu toate ca însemna că se înjoseau. (Ibn Ishaq, 1955, p. 615-616)

Oricîte concesii au fost făcute apropiaţilor şi puternicilor membri Thaqif, ele au fost din nou aduse în discuţie odată cu căderea lui Ta'if în decembrie 630, cînd Mahomed a numit un guvernator şi, mai mult, şi un colector de taxe în oraş.[22] Nici chiar însuşi Ta'if nu a jucat un rol foarte mare în istoria islamismului. Cu toate că ecourile cultului lui al-Lat au mai răsunat o vreme, faima conducătorului oraşului a fost dată de o grădină şi de nişte băi de vară amenajate pentru bogătaşii Meccăi.

[22] *Ibid.*, p. 11.

CAPITOLUL 11

Pelerinajul de rămas bun

> Lunile de *Hajj* sînt binecunoscute. Şi dacă cineva vrea să-şi cunoască îndatoririle în această perioadă, atunci să ştie că nu este acceptată preacurvia, nici o răutate, nici o luptă în timpul sărbătorii *Hajj*. Şi orice bine aţi face, să ştiţi că Domnul îl ştie.
>
> Ia-ţi provizii pentru drum cu tine, dar cele mai bune merinde sînt comportarea meritorie. Aşa că teme-te, dacă eşti înţelept. (Coranul 2:197)

Coranul a poruncit astfel simplu ca sărbătoarea Hajj să aibă loc „în timpul lunilor binecunoscute"; că era o datorie a oricărui bărbat faţă de Domnul, pentru toţi şi anume „pentru oricine putea să călătorească" (3:97). Porunca era, atunci, una directă şi simplă, fără îndoială, plecînd de la presupunerea corectă că cei cărora le era adresată erau bine familiarizaţi cu ritualul preislamic. Dar aşa după cum am văzut, ritualul era complex încă de la început, iar complexitatea lui a generat unei generaţii mai tîrzii de musulmani o mulţime de întrebări asupra subiectului. Coranul a abordat deja o mulţime dintre ele, cazul pelerinajului întrerupt, de exemplu:

> Termină *Hajj* sau *'umra* în slujba Domnului, dar dacă ceva te opreşte din asta, oferă un sacrificiu din ceea ce se găseşte la îndemînă; totuşi, nu îţi rade părul (ceea ce era semnalul îndeplinirii obligaţiei) pînă cînd ofranda nu ajunge la locul de sacrificiu. Dar dacă unul dintre voi se îmbolnăveşte (după ce a început în mod formal ritualurile) sau are o boală a pielii capului (care obligă la raderea capului), el trebuie în compensaţie fie să postească, fie să hrănească săracii.(Coranul 2:196)

Aşadar, după cum spune şi citatul, complexităţile ritualului de *Hajj* puteau fi considerabile – mai tîrziu ei au angajat o întreagă armată de ghizi pentru a ajuta pelerinii să-l săvîrşească – şi, ca şi în alte privinţe, răspunsurile au fost găsite printre *hadith*, declaraţiile date de Profetul însuşi şi în mod special în cele care se adună în jurul aşa numitului pelerinaj de bun rămas din anul 632 d.Hr.

Ştim puţine despre legăturile lui Mahomed cu ritualurile meccane, inclusiv cu *Hajj*-ul, înainte sau după ce şi-a arogat statutul de Profet, cu toate că pare mai mult ca sigur că el a luat parte la ritualuri în oraşul său natal.[1]

---

[1] Cf. Tabari, *Analele*, vol. 1, p. 1765: „Profetul a făcut trei *hajj*, două înainte de Migraţie şi unul după aceea (şi cel din urmă) cu '*umra*".

Odată reîntors la Medina, este evident că nu mai există nici o posibilitate de a participa la orice ceremonie de cult din Mecca sau din vecinătate, cel puţin pînă în luna lui Dhu al-Qa'da (februarie) 629, cînd, după cum am văzut, i s-a permis să împlinească *'umra* ca parte a înţelegerii politice generale care s-a încheiat la Hudaybiyya. Mecca a căzut în ianuarie 630 şi, cu toate că Mahomed a făcut *'umra* în luna martie a acelui an, el nu a participat la *Hajj.* În martie 631 *Hajj* a fost condus de Abu Bakr, iar Mahomed a lipsit încă o dată. Astfel, încît în luna Dhu al-Hijja (martie), în 632 d.Hr., anul morţii sale, Mahomed a participat la primul şi ultimul *Hajj* al său ca musulman.[2]

Toate sursele consemnează că Profetul a ţinut un discurs cu ocazia ultimului său pelerinaj şi că acesta conţinea instrucţiuni referitoare la modul de desfăşurare a pelerinajului, precum şi alte sfaturi detaliate, referitoare, la un mare număr de alte subiecte. Ibn Ishaq a reconstituit una din versiuni, pe care a redat-o în cartea sa „*Viata Profetului*“:

> La începutul lunii Dhu al-Qa'da Trimisul s-a pregătit de pelerinaj şi a poruncit oamenilor săi să fie şi ei gata. Abd al-Rahman ibn al-Qasim ştie de la tatăl său, care ştie de la Aisha, soţia Profetului, şi mi-a spus mie că Trimisul a mers în pelerinaj pe data de 25 a Dhu al-Qa'da (20 februarie 632 d.Hr.)... (În timpul mersului) Trimisul le-a arătat oamenilor ritualuri şi i-a povăţuit în legătură cu obiceiurile de *Hajj*... (Ibn Ishaq, 1955, p. 649-650)

Pelerinajul a fost de fapt, un obicei preislamic, de durată, cu propriile ritualuri şi tradiţii. Profetul a luat ceea ce a găsit, a renunţat la unele din elementele cultului, a regîndit altele şi a integrat ceea ce se potrivea într-un *Hajj* musulman nou şi specific. La sfîrşitul ceremoniei musulmane de exemplu, Ibn Ishaq înregistrează un obicei care indică rolul Profetului în clarificarea şi redefinirea pămîntului sfînt, „punctele“ aflate în legătură cu pelerinajul:

> Abdullah ibn Abi Najih mi-a spus că atunci cînd Apostolul a ajuns la Arafat el a spus: „În acest loc se potriveşte cu muntele care se află deasupra şi tot Arafatul este un loc de pelerinaj“. Cînd a ajuns în Quza, în timpul dimineţii de Muzdalifa, el a spus: „Acesta este un loc şi tot al-Muzdalifa este la fel“. Apoi a făcut sacrificiul în locul de sacrificiu, în Mina, şi a spus: „Acesta este locul de sacrificiu şi la fel este toată Mina“.

Apoi Ibn Ishaq adaugă propriul său rezumat, reluînd ceea ce spusese la început:

---

[2] Au existat şi anumite dispute pe aceste teme; cf. Tabari, *Analele*, vol. 1, p. 1765: „(O relatare provenind de la Ibn Umar susţinea că) Trimisul Domnului a făcut două *'umre* înainte de a face *Hajj*-ul. Cînd această relatare a ajuns la urechea Aishei, aceasta a spus: «Trimisul Domnului a făcut patru *'umra*. Abdullah ibn Umar ştia aceasta. Una (dintre *'umra*) a fost cu *Hajj*-ul (de rămas bun)»“.

Apostolul a terminat Hajj, a arătat oamenilor ritualuri și i-a povățuit să facă ceea ce Domnul a poruncit pentru ceremonia de *Hajj*, „locurile de stat", aruncarea pietrelor, înconjururile ritualice ale templului și ceea ce El îngăduie și ce interzice. Era pelerinajul de încheiere și pelerinajul de rămas bun, pentru că Apostolul nu a mai mers în pelerinaj după asta. (Ibn Ishaq, 1955, p. 52)

UN PELERINAJ ISLAMIC

Cu toate că nu se poate data cu precizie, în Coran sînt incluse versete care par să ofere clarificări despre punctele ritualice de pelerinaj. Sura 22, de exemplu, oferă instrucțiuni detaliate și lungi despre sacrificiile făcute în timpul *Hajj* și ridică în mod deosebit întrebarea – care rămîne, de obicei, nepusă în corpul Coranului, dar subliniază din greșeală răspunsul – dacă era permisă consumarea cărnii animalului oferit ca sacrificiu:

Ți se îngăduie (să mănînci) animalele sacrificate, cu excepția celor specificate (ca interzise), dar evită mîrșăvia idolilor și evită acea lume care este falsă.

În ele (adică animalele sacrificate), tu ai beneficiile unui bun pe un termen hotărît, iar la urmă locul sacrificiului este lîngă Casa Străveche.[3] Pentru fiecare comunitate vom stabili un ritual pios, astfel încît fiecare să slăvească numele Domnului în binefacerile pe care El le are de la animalele sacrificate[4] ..." (Coranul 22:33-34)

Pentru binele vostru am transformat sacrificiul cămilelor în unul din semnele de la Dumnezeu; există lucruri bune pentru voi în ele. Așa că spuneți numele Domnului peste ele în timp ce ele se apleacă (pentru sacrificiu) și după ce le omorîți, mîncați și mîncați ca și cum ați fi mîncat deja și ca și cum ați cerși cu umilință; pentru că astfel v-am dăruit animalele și pentru asta trebuie să fiți recunoscători.

Pentru că nu carnea sau sîngele lor l-au atins pe Domnul, ci credința voastră va ajunge la el. El vi le-a dăruit ca voi să-l puteți preamări pe Domnul pentru Calea pe care El v-a arătat-o. (*Ibid.*, p. 36-37)

Printre alte lucruri pe care Profetul le-a încercat în timpul pelerinajului de rămas bun a fost combinația a două ritualuri independente anterioare, *'umra* și *Hajj*, care este un subiect de asemenea prezentat în Coran. Versetul în discuție pare să evidențieze o *'umra* întreruptă, atașată unui ceremonial de *Hajj*:

---

[3] La vremea acestui verset, s-ar părea că locul de sacrificiu se afla încă lîngă Kaaba, așa cum fusese în întreaga perioadă islamică; după cum am văzut deja, în timpul Pelerinajului de Rămas Bun Profetul a limitat sacrificiul la „abatorul" din Mina.

[4] După cum s-a văzut deja, ritualul (*mansak / manasik*) este asociat în Coran cu noțiunea de „comunitate religioasă" și aici pare a se referi, ca de numeroase alte ori, la sacrificiul ritualic asociat cu Hajj, deși acum este spiritualizat de practica de „comemorare a numelui lui Dumnezeu" asupra sacrificiilor. Spiritualizarea ritualului de sacrificare continuă pe parcursul următoarelor versete.

Şi cînd te afli în siguranţă, dacă cineva vrea să strecoare (*tamatta'*) *'umra* în ceremonia *Hajj*, el trebuie să facă o jertfă pe care şi-o poate permite; dar dacă nu şi-o poate permite, trebuie să ţină post trei zile în timpul *Hajj* şi şapte zile după întoarcere, în total 10 zile. Asta este valabil pentru cei care nu locuiesc în vecinătatea Locurilor Sfinte. (Coranul 2:196)

'Umra, după cum am văzut, era la început o sărbătoare meccană, constituită în principal dintr-un ritual de înconjur a Kaabei şi alergare „înşeptită" între Safa şi Marwa şi încheiată prin sacrificiul unui animal la Marwa, după care pelerinul îşi rădea părul şi pleca purificat.[5] Era un ritual solemn şi independent sau, mai degrabă, un complex de ritualuri, deoarece este posibil ca ritualurile de la Kaaba şi cele de la Marwa şi Safa să fi fost odată distincte. Indiferent de situaţie, ritualurile de *'umra* şi de *Hajj* erau distincte în ochii lui Mahomed şi ai musulmanilor la început şi aparent sărbătorite de arabi în două sezoane diferite ale anului, *'umra* în toamnă şi *Hajj* în primavară,[6] aşa cum era în anul 632 d.Hr., cînd Mahomed şi-a făcut „pelerinajul de rămas bun".

Procesul de transformare a *'umra* şi a sărbătorilor de la Arafat din ceremonii păgîne în ritualuri musulmane nu s-a realizat dintr-o dată în timpul pelerinajului din 632. Surele medineze din Coran sînt pline de indicaţii şi remarce care îi leagă pe Avraam şi Ismael nu numai de Kaaba, dar şi de ritualuri de *Hajj*. Atenţia este deja atrasă de următoarele versete din Sura 22, care apar ca o poruncă pentru Avraam după ce acesta terminase de construit Kaaba:

Spune-le oamenilor despre pelerinaj. Vor veni la tine pe jos şi pe spatele fiecărei cămile, venind de oriunde, pentru ca ei să poată avea parte de binefaceri şi să poată preamări numele Domnului în acele zile binecunoscute (*ayyam ma'lumat*) peste animalele sacrificate pe care el le-a pus la dispoziţie pentru ei. Mîncaţi şi dăruiţi şi celor săraci pe săturate. Apoi lasă-i să-şi termine ritualurile[7] şi să-şi facă jurămintele şi să înconjoare Casa Străveche.

Aşa să fie (adică pelerinajul). Fie ca oricare să onoreze ritualurile sfinte ale Domnului, căci acela este bun în ochii Domnului său... (Coranul 22:27-30)

Coranul sugerează mai degrabă că istoria musulmană tîrzie se grăbeşte, aşa cum am văzut deja în Capitolul 1, să completeze detaliile explicînd cum

---

[5] Wellhausen, 1897, p. 74, 93; Gaudefroy-Demombynes, 1923, p. 192-198; Goitein, 1966, p. 92-93.

[6] Cf. Rubin, 1982, p. 244 şi bibliografia citată aici. Referitor la probabilitatea că sărbătorile pelerinajului arabilor din cea de a şaptea şi a douăsprezecea lună – numerele sînt lipsite de importanţă în acest context – ca şi haggim de Tabernacle şi de Paşte ale israeliţilor, au fost iniţial sărbători ale echinoxului, vezi Segal, 1961, p. 80-82 şi Ali, 1954, p. 128.

[7] Trimiterea literală se face la tăierea părului, a unghiilor etc., care nu puteau fi făcute în timpul stării de puritate a ritualului de pelerinaj.

Avraam, dar mai întîi Adam, au început *Hajj*[8], și că orice modificări făcute de Mahomed reprezentau o restaurare a formei inițiale a *Hajj*.

EXILUL PĂGÎNILOR

Al treilea verset al Surei 9 din Coran, care a fost citat în legătură cu *Hajj* din anul 9 (630 d.Hr.) conține anunțuri incluse intrinsec ca o proclamație formală (*adhan*): „Și o proclamație de la Domnul și Apostolul său în Ziua Marelui Pelerinaj – că Domnul și Apostolul său dizolvă tratatul cu păgînii. Dacă vă căiți, este mai bine pentru voi. Dar dacă întoarceți spatele, atunci să știți că nu puteți să-l ignorați pe Domnul. Spuneți-le celor care sînt necredincioși despre pedeapsa dureroasă".

Cu toate că versetele următoare pot fi atribuite plauzibil pelerinajului condus de Abu Bakr din anul 631, versetul acesta pare a fi împlinirea acelui avertisment anterior, conform căruia păgînii vor fi oricum excluși din *Hajj*. Aici ei sînt înștiințați despre surghiunul lor. Prezența păgînilor la *Hajj*, unde Mahomed însuși a condus trupele musulmane, a tulburat fără îndoială multe din autoritățile timpului care ar fi preferat să-l păstreze pe Profet departe de orice tentă de păgînism. Și mai tulburător pentru semnificația tradițională a acestui verset despre pelerinaj din anul anterior este faptul că nu există un motiv convingător pentru a numi pelerinajul lui Abu Bakr pelerinajul *Marelui Hajj*. Comentatorii antici au simțit la rîndul lor această dificultate.

REFORMA CALENDARULUI

Mai mult ca sigur că acest pelerinaj a constituit împrejurarea în care în Coran a fost abolită practica arabă a intercalării, inserării unui interval într-un sistem de măsurare a timpului pentru a reconcilia anul solar de 364 de zile și o pătrime cu anul calendaristic de 360 de zile. Modul în care arabii reușiseră să facă asta era inserarea periodică a unei luni în plus (*nasi*) în luna calendaristică și aceasta era practica asupra căreia Coranul atrage atenția:

> În ochii Domnului numărul lunilor este doisprezece și asta a hotărît El, cînd a creat cerurile și pămîntul. Patru dintre ele sînt sfinte: așa este corect să sărbătoriți, așa că nu greșiți în timpul lor și luptați împotriva păgînilor de orice fel, așa cum și ei vi se împotrivesc vouă. Și să țineți minte că Domnul este împreună cu cei care se căiesc.
>
> Și să țineți minte că intercalarea (*nasi*) este un adaos la necredință. Cei care sînt necredincioși sînt conduși în rătăcire astfel, făcînd un lucru permis într-un an și același lucru fiind interzis în anul următor pentru a aranja numărul (de luni) care

[8] Cf. Lazarus-Yafeh, 1981, p. 44, referitor la încercările doar parțial reușite de a asocia diverse părți ale ritualului cu sacrificarea lui Isaac / Ismael de către Avraam.

au fost lăsate sacre de Domnul şi a şi le apropria pe cele sfinte. Dar Domnul nu le arată calea celor necredincioşi. (Coranul 9:36-37)

Pasajul atrage atenţia asupra unei confuzii în legătură cu lunile sfinte ca motiv pentru prescrierea unei reforme a calendarului: "păgînii" sînt acuzaţi de folosirea unei practici complexe a intercalării pentru a manipula în avantajul lor lunile sfinte de vizitare a altarelor, cînd lupta era interzisă, iar schimburile şi comerţul încurajate. Cu toate că nu ştim exact cum s-a făcut, este uşor de înţeles cum nominalizarea arbitrară a lunilor sfinte sub motivul intercalării putea să aducă un avantaj qurayshiţilor sau altora care controlau un templu important sau un tîrg.[9]

S-ar putea ca acesta să nu fie singurul motiv pe care Mahomed îl avea în minte.[10] *Hajj* cădea în 10 martie în anul intercalat 632 d.Hr., cînd era echinoxul de primăvară din calendarul iulian atunci în uz şi, dacă istoricii au dreptate, în acel an coincidea cu Paştele evreiesc şi cu cel creştin. Cu intercalarea, care în fiecare an lega *Hajj* de sezonul de primăvară, asta nu era o coincidenţă prea importantă, dar Mahomed, interzicînd această practică, s-a asigurat că acest lucru nu avea să se întîmple din nou prea curînd: din acel moment *Hajj* avea să cadă în concordanţă cu ciclul lunar şi acesta regresa în fiecare an, împreună cu alte sărbători musulmane, cu 11 zile faţă de calendarul solar, astfel încît *'umra* şi *Hajj* şi-au pierdut pentru totdeauna asocierea lor tradiţională.

Renunţarea la intercalare şi, ca rezultat desprinderea musulmanilor de calendarul solar creştin sau de cel lunar-solar evreiesc a avut un alt efect care probabil s-a făcut simţit ceva mai tîrziu. Abia în anul 637, în timpul califului Omar (634-644 d.Hr.), un funcţionar însărcinat cu ţinerea calendarului a propus, iar Omar a decis ca era musulmană să înceapă cu migrarea lui Mahomed la Medina, eveniment care a avut loc în septembrie 622. Data iniţială a acestei ere era, totuşi, dată înapoi, din raţiuni calendaristice, spre prima zi a primei luni a acelui an, Muharram sau 16 iulie, 622 d.Hr. Intenţia era de a introduce ordinea şi un grad de proprie identitate în afacerile noii pieţe comune a islamului, dar aceasta a avut şi un efect secundar neanticipat a fost introducerea unui anumit grad de dezordine în ţinerea unei evidenţe a datelor evenimentelor care au avut loc în perioada intercalării la Medina. Astfel, s-a

---

[9] În general, ni se spune că în timpurile preislamice erau patru luni sfinte dar la un moment dat Ibn Ishaq (66=1955, p. 44) menţionează că numele dat „celor opt luni ale anului pe care arabii le considerau în totalitate sfinte", era *basl* ceea ce era o anomalie care ar fi putut apărea din cauza unui astfel de aranjament calendaristic.

[10] Referitor la diferitele motive pe care savanţii moderni le-au atribuit Profetului în ceea ce priveşte abolirea *nasi*, vezi Rubin, 1982, p. 251.

ajuns la rezultatul, pe care un autor modern musulman l-a remarcat, că „există mai multă confuzie calendaristică legată de acești zece ani de misiune a lui Mahomed în Medina decît în oricare altă decadă a istoriei omenirii de dinainte sau de după aceasta perioadă“[11].

[11] Ali, 1954, p. 126; Ali a argumentat (la p. 136) că Umar a introdus de asemenea un calendar lunar standard pentru evenimentele din 622-632 d.Hr., o cronologie care „a eliminat într-o oarecare măsură cronologia mai veche care implica intercalarea și... și-a făcut loc de la sine în cronicile multor istorici ai acelei perioade“.

CAPITOLUL 12

Suferința și moartea

Atunci cînd a venit, sfîrșitul a fost brusc și neașteptat.

> „Profetul și-a început suferința care avea să-l trimită la Ceruri spre slava și gloria pe care i-o rezervase Dumnezeu, cu puțin înainte de sfîrșitul lunii Safar și începutul primului Rabi'a. Din cîte am auzit, primele semne au apărut atunci cînd el a mers la cimitirul Gharqad, în toiul nopții, să se roage pentru sufletul celor morți. Cînd s-a întors dimineața la familia sa, au început și suferințele... (Ibn Ishaq, 1955, p. 678)

Profetul se afla în casa soției sale Aisha, fiica lui Abu Bakr atunci cînd i-a sunat ceasul, iar rîndurile următoare redau mărturia acesteia:

> Ya'qub ibn Utba din neamul lui al-Zuhri din Urwa a scris cele spuse de Aisha, soția lui Mahomed: „Profetul a venit la mine de la moschee în acea zi și s-a așezat în poala mea. Un bărbat din neamul lui Abu Bakr a venit la mine cu o scobitoare în mînă. După cum s-a uitat la el, mi-am dat seama ce dorea și atunci l-am întrebat pe om dacă vrea să mi-o dea mie pentru Profet, iar acesta s-a învoit. Așa că am luat-o și am mestecat-o să o înmoi și i-am dat-o apoi lui. Și-a frecat dinții cu ea mult mai tare decît o făcea altădată, apoi s-a așezat înapoi la pieptul meu. Mi s-a părut că s-a lăsat greu, așa că m-am uitat la el. M-a privit cu ochii ficși și mi-a spus: „Nu, cea mai aleasă tovărășie este în Paradis", iar eu i-am răspuns: „Ți s-a îngăduit să alegi și ai ales, în numele Celui care te-a trimis să arăți adevărul". Și astfel Profetul a fost luat de lîngă noi...
>
> După cele povestite de Al-Zuhri lui Sa'id ibn al-Musayyib din neamul Abu Hurayra aflăm că: „Atunci cînd Profetul a murit, Umar a mers la moschee și a spus: «Unii dintre necredincioși vor spune că Profetul a murit, dar, în numele lui Dumnezeu, el s-a dus să-L întîlnească pe Atotputernicul așa cum s-a întîmplat și cu Moise, fiul lui Imran, care s-a înălțat la ceruri și astfel a fost ascuns vederii (în Muntele Sinai) celor din neamul său timp de 40 de zile. În numele lui Dumnezeu, Profetul se va întoarce printre noi așa cum Moise s-a reîntors și va tăia mîinile și picioarele acelora care au spus că el ar fi murit». Cînd Abu Bakr a auzit ce se întîmplase, a venit la ușa moscheii în timp ce Umar vorbea astfel celor adunați acolo. Nu s-a oprit să-l asculte, ci a mers drept în iatacul Aishei, unde se afla Profetul, care zăcea acoperit cu o mantie yemenită. Văzîndu-l, i-a dezvelit fața, l-a sărutat spunîndu-i: «Ești mai drag inimii mele decît îmi sînt mama și tata. Ai gustat din moartea pe care Domnul a trimis-o, dar o a doua moarte nu te va mai lua»".
>
> Apoi a întins la loc mantia peste fața Profetului și a ieșit. Pentru că Umar le vorbea în continuare celor din moschee, Abu Bakr i-a spus: «Încet, Umar, nu mai vorbi». Dar Umar nu i-a dat ascultare și a continuat să vorbească, iar cînd Abu Bakr

a văzut că nu vrea să se oprească, s-a dus lîngă el și a început să le vorbească oamenilor. Aceștia l-au lăsat pe Umar și s-au strîns în jurul lui să-l asculte. Mulțumindu-i Domnului mai întîi, Abu Bakr le-a vorbit astfel celor din jurul lui: «Voi, oameni, dacă îl venerați pe Mahomed, atunci trebuie să aflați că Mahomed a murit; trebuie să-l venerați pe Domnul, căci doar el este nemuritor și etern». Apoi a recitat următorul verset: «Mahomed nu e altceva decît un Apostol, la fel cum au fost ceilalți Apostoli înaintea lui. Dacă el ar muri sau dacă ar fi ucis, v-ați întoarce fața de la el? Cel care crede în moartea lui păcătuiește în ochii Domnului și Domnul îi va răsplăti pe cei care sînt credincioși» (Coranul 3:144). În numele Domnului, nimeni dintre cei de acolo nu știa despre acel verset pînă cînd Abu Bakr nu l-a recitat în acea zi. Oamenii au început să repete de îndată ce l-au auzit. Umar spuse: «În Numele Domnului, cînd l-am auzit pe Abu Bakr spunînd aceste versuri, mi-a fugit pămîntul de sub picioare și am căzut la pămînt dîndu-mi seama că într-adevăr Profetul murise»". (Ibn Ishaq, p. 682-683)

Marți, cînd s-au terminat pregătirile pentru înmormîntarea lui, Profetul a fost așezat pe patul din casa sa. Unii doreau să fie îngropat în moschee, alții ziceau că ar fi trebuit îngropat lîngă tovarășii săi care pieriseră apărîndu-l. Abu Bakr le-a spus oamenilor că: „L-am auzit pe Apostol spunînd: «Nici un profet nu moare, dar este îngropat atunci cînd nu se mai numără printre cei vii»". Așa că patul din camera Aishei în care Profetul își dăduse sufletul a fost luat și s-a săpat un mormînt în acel loc. Apoi oamenii au început să vină să-l vadă pe Profet, rugîndu-se pe rînd pentru sufletul lui, mai întîi bărbații, apoi femeile și la urmă copiii. Nimeni nu a ținut o slujbă pentru Apostol. Profetul a fost îngropat în mijlocul zilei de miercuri. (Ibn Ishaq, 1955, p. 688)

APENDICE:

În căutarea lui Mahomed cel istoric[1]

În opinia unora, istoria lui Mahomed şi începutul islamismului se confundă cu cea a Coranului. Aceasta este Cartea Sfîntă a islamului, o colecţie de versete de inspiraţie divină, care au ieşit din gura Profetului în ultimii 22 de ani ai vieţii sale. Ceea ce face din Coran un instrument util istoricului nu este neapărat originea divină a acestuia, origine care nu este pusă la îndoială de musulmani, dar pe care istoria seculară nu poate şi nici nu trebuie să o ia în considerare, acesta trebuind să fie interpretat ca o mărturie a celor spuse de Mahomed în anumite împrejurări, în Mecca, la începutul celui de-al şaptelea secol.

Coranul din zilele noastre nu este însă o transcriere a celor întîmplate, El este de fapt rezultatul culegerii alcătuite din porunca lui Utman, cel de al treilea succesor al lui Mahomed, la conducerea musulmanilor. Acest calif, după cum era denumit în acele vremi, a numit un comitet care a fost însărcinat să adune toate versiunile care existau la acea vreme, unele incomplete, unele orale şi altele scrise şi care aveau să fie reunite într-un singur text normativ.[2] Aceasta s-a petrecut pe la sfîrşitul anilor 640 sau la începutul anilor 650 – Mahomed s-a stins din viaţă în anul 623 era noastră, dar cercetarea variantelor semnificative existente înaintea versiunii standard, alcătuite de Utman, pe care le-am numit „surse" în textul nostru, a demonstrat că nu între ele există diferenţe semnificative.[3] Aceste „fire epice" pre-utmanice sînt totuşi extrem de fragmentate, şi „inventate" în cea mai mare parte, unele porţiuni se poate să fi fost adăugate ulterior la Coranul nostru la fel de bine după cum unele bucăţi din original ar putea să fi fost şterse. Aceste schimbări au fost operate de unii musulmani care, nereuşind să găsească în versiunea iniţială a Coranului referiri la modul în care ar trebui desemnat succesorul lui Maho-

---

[1] Acest apendice urmează aceleaşi direcţii de elaborare ca şi un articol de-al meu care a apărut, sub acelaşi titlu, în *The International Journal of Middle East Studies* 23 (1991), 291-315.

[2] Aceasta este povestirea musulmană standard şi cei mai mulţi cercetători moderni, cu unele excepţii – Burton, 1977 şi Wansbrough, 1977 sînt doi dintre cei care o contestă cel mai apri– sînt înclinaţi să fie de acord.

[3] Cf. Jeffery, 1937; Paret ,1975, p. 141-142.

med, ar fi modificat textul original.[4] Însă acest argument este atît de vădit tendenţios, iar dovezile aduse de susţinătorii lui sînt atît de neînsemnate încît puţini au fost cei care s-au lăsat convinşi că ceea ce există acum în versiunea actuală a Coranului ar fi unul şi acelaşi lucru cu ceea ce predica Mahomed. Ceea ce nu vrea să însemne că nici o „mînă nu a atins" documentul coranic, aşa după cum încuviinţează pînă şi colecţia istorică musulmană. Un istoric al vieţii lui Iisus din prima perioadă a comparat poveştile Bibliei despre el cu perlele rupte dintr-un şirag. Pietrele preţioase au fost reasamblate în ordine logică de către evanghelistul Marcu, de exemplu, care a furnizat cadrul narativ şi coerenţa care să le „reunească". Coranul dă oarecum aceeaşi impresie de perle risipite, deşi acestea au fost reasamblate într-o manieră diferită şi destul de confuză. Coranul pe care îl avem acum este aranjat în 114 unităţi numite *sure*, legate aparent fără nici o regulă, fiecare avînd un nume şi diverse formule introductive, variind ca mărime şi, în vădită opoziţie cu scopul nostru actual, cu puţină unitate internă. Între surele disparate nu există un cadru narativ, bine înţeles. Există dizlocări, interpolări, schimbări abrupte de ritm şi versiuni paralele, lucru care i-a condus (sau nu) chiar şi pe savanţii musulmani la concluzia că „nu este deloc imposibil ca unele dintre surele actuale sau anumite părţi din ele să fi fost adăugate cîndva la altele..."[5] De către cine? Nu ştim şi nici nu putem să explicăm motivul.[6]

După cum nu ştim nici motivul sau persoana care a aranjat surele în ordinea lor de acum, pe scurt, exceptînd prima sura, de la cea mai lungă la cea mai scurtă. Ele nu sînt, sub nici o formă, în ordinea în care au fost revelate. Dar acolo înţelegerea se opreşte. Savanţii musulmani din prima epocă au împărţit într-o manieră primitivă în surele meccane şi cele medineze, care au fost etichetate astfel în copii ale Coranului şi chiar au determinat ordinea relativă a surelor. Dar acest sistem se baza pe un număr de ipoteze, care erau şi care au rămas neacceptate pentru învăţaţii moderni occidentali, conform cărora, actualele sure sînt unităţi originale ale revelaţiilor şi, mai mult, aşa-numitele istorii profetice (hadith), rapoartele faptelor şi spuselor atribuite Profetului furnizează dovezi autentice pe care se realizează ordinea cronologică a surelor.[7]

Dat fiind faptul că nu există nici o dovadă că astfel de condiţii vor apărea şi nici o certitudine despre datele diferitelor părţi din Coran, cercetătorii

---

[4] Vezi Eliash, 1969; Kohlberg, 1973.

[5] Welch, 1981, p. 409, 415; cf. Watt, 1970, p. 89-101.

[6] Pentru ipoteza ingenioasă, dar neconvingătoare, a lui Bell, vezi propria sa traducere a Coranului (=Bell, 1937-1939) şi acum, după un interval foarte mare, notele sale asupra textului (= Bell, 1990).

[7] Welch, 1981, p. 415.

occidentali au dezvoltat propriul lor sistem de datare care, deşi pleacă de la presupuneri diferite, nu conduce la rezultate radical diferite de cele ale savanţilor musulmani ai primei perioade. Prima dată exprimată de Theodor Noldeke în 1860 în lucrarea sa *Geeschichte a Coranilor*, apoi revizuită de Friedrich Schwally în 1909 şi neschimbată în principiu de atunci, exprimă opinia occidentală actuală şi ia ca punct propriu de plecare referinţele Coranului, puţin sigure la număr, despre evenimente care pot fi verificate şi din alte surse, bătălia de la Badr în Sura 3:13, de exemplu. Apoi, există o problemă subiectivă care poate fi provizoriu adaptată la circumstanţe, pasajele halakhice de exemplu, care ar avea sens ca legislaţie pentru o comunitate existentă în Medina. În sfîrşit, există criteriul stilistic, admis cumva subiectiv, care permite cuiva să distingă între pasajele emoţionale şi cu puternică încărcătură, adresate unei audienţe păgîne la Mecca, şi instrucţiunile mult mai aşezate, date celor deja convertiţi în Medina.[8]

Sistemul Noldeke-Schwally, care, ca şi cel al musulmanilor medievali, împarte surele în mod limitat, în categorii înguste cum ar fi „timpurii", „de mijloc", şi „meccane tîrzii" sau „medineze" este de o importanţă primordială pentru istorici, deoarece furnizează terenul pentru urmărirea evoluţiei gîndurilor lui Mahomed şi, în acelaşi timp, pentru corelarea pasajelor din Coran cu evenimente care, potrivit vechilor scrieri oficiale musulmane susţin că ar fi survenit în viaţa lui Mahomed. Şi, cu toate că structura neuniformă a multora dintre sure face ca această provocare de aranjare cronologică să fie foarte dificilă, o deficienţă metodologică şi mai serioasă este aceea că sistemul occidental standard acceptă drept cadru structura, ordinea şi datele evenimentelor din viaţa lui Mahomed din materialele tradiţionale musulmane, acceptare făcută, după cum vom vedea, „cu mai multă încredere decît ar fi cazul..."[9]

Chiar dacă am fi fost siguri de mărimea şi ordinea revelaţiilor originale înregistrate în el, Coranul nu ar fi totuşi foarte folositor pentru reconstruirea mediului din Mecca sau a vieţii bărbatului care a i-a dat viaţă, pentru că el este un text fără context. Pentru Mahomed, spre deosebire de Iisus, nu există un Iosif care să furnizeze un context contemporan politic, nici o scriere literară pentru un context spiritual şi nici Qumran Scrolls care să aducă informaţii asupra unui „mediu sectorial" palestinian. Din epoca anterioară islamului există în special poezie, în cantitate mare, a cărei contemporaneitate este oarecum incertă, dar acesta a fost, fără îndoială, „principalul vehicul al istoriei

[8] *Ibid*., p. 416.

[9] Watt, 1970, p. 114: „Ca toţi cei care au datat Coranul, Bell a acceptat cadrul cronologic general al vieţii lui Mahomed, aşa cum se regăseşte acesta în *Sira*... şi în alte lucrări". Judecata de valoare îi aparţine lui Welch, 1981, p. 417.

arabe în perioada preislamică și islamică timpurie“[10] și asta stă mărturie, în orice caz unei culturi beduine chiar diferite de cea a arabilor sedentari din orașul Mecca.

De aceea Coranul rămîne izolat ca o stîncă imensă, neomogenă, răsărind dintr-o mare pustie, și fiind o dovadă aspră cu doar cîteva semne pe ea, care spune cum și de ce a apărut stînca în acest deșert de ape. Cele mai apropiate tărîmuri pentru poverile noastre sînt culturile din Yemen în sud, Abisinia peste Marea Roșie și Pag, precum și așezările evreiești și creștine îndepărtate din Palestina-Siria, în nord, și cele din partea creștină a Irakului, în partea de nord-est.[11] În nord putem găsi un mediu cît de cît mai apropiat de cel al Meccăi pentru, că atît tradiția islamică cît și cea iudaică, confirmă faptul că existau așezări evreiești în partea de nord a Hijraz-ului și, mult mai important, această presupunere este confirmată de dovezi epigrafice.[12] Adevărul este însă că între sursele grecești, romane și sasaniene din acea perioadă, despre Siria și Arabia și tradiția islamică ce a urmat acelor timpuri „există o totală lipsă de continuitate“.[13] Rezultatul este următorul: în ciuda abundenței de informații furnizate de sursele literare musulmane din perioadele următoare, se cunosc puține lucruri certe despre istoria economică și politică a orașului în care s-a născut Mahomed, Mecca, și despre cultura religioasă din care el a provenit.[14] Iar lipsa de cunoștințe despre istoria și cultura acelei perioade ne face imposibilă înțelegerea personalității sale, a intensității și mărimii mișcării religioase pe care a inițiat-o.

Contemporanii lui Mahomed credeau că regăsesc în versetele Coranului influențele unor figuri familiare, poeți și proroci (Coranul, 52:29-30, 69:41-42) sau că acesta ar fi o „alcătuire de povestiri din vremurile de demult“ (25:5), lucru negat cu vehemență de coraniști. Unii dintre cercetătorii moderni sînt de părere că acest lucru ar putea fi valabil, desigur, nu pentru întreg Coranul, ci doar pentru o anumită parte din el.[15] Însă sîntem din nou lipsiți

---

[10] Abbott, 1957, p. 18 și Buhl, 1955, p. 21 ff. Poezia preislamică își face inevitabil apariția în cercetările moderne în legătură cu „sursele de fundal“ referitoare la Mahomed (vezi Rodinson, 1981, p. 37) dar, cu excepția lucrării lui Henri Lammens (vezi notele 34 și 36), există mult mai puține dovezi atunci cînd se pune problema descrierii acelui fundal.

[11] Toți au relatat la fel de ascultători în studiile „surselor vieții lui Mahomed“; cf. Rodinson, 1981, p. 29-39.

[12] Gil, 1984.

[13] Crone, 1980, p. 11.

[14] Comparați Lammens, 1924, unde sînt strînse dovezile literare arabe (și probabil distorsionate; vezi mai tîrziu), Crone, 1987, *passim* și Peters, 1988. O abordare mai sobră decît cea a lui Lammens a aceluiași mediu preislamic a fost făcută de către de-a lungul ultimului sfert de veac M.J. Kister de la Universitatea Ebraică; vezi nota 42.

[15] Watt, 1970, p. 77-79; cf. Serjeant, 1983, p. 126-127.

de cunoștințe despre acel context. Nu știm aproape nimic despre cele spuse de „proroci“ (*kahin*), iar poeții preislamici nu erau cu siguranță „demonici“ (*manjun*), după cum se spunea și despre Mahomed, singurele exemple de „povestiri din trecut“ sînt exact cele care apar în Coran.

Mai există un aspect straniu legat de aceste povestiri. După cum se poate vedea chiar din Coran, în ciuda îndoielilor pe care le aveau cei care îl ascultau pe acesta despre originea divină a celor afirmate, nimeni nu avea nici un fel de dificultate să înțeleagă despre ce era vorba și în cele mai multe din cazuri același lucru îl putem face și noi. Coranul este plin de povestiri biblice, de exemplu, multe dintre ele fiind spuse într-un limbaj destul de eliptic care a fost denumit „*aluziv*“ sau „*stil referențial*“.[16] Pentru cineva care nu a ascultat sau nu a citit un text biblic multe dintre aceste povestiri din Coran nu pot avea prea mult sens. Însă contemporanii lui Mahomed le înțelegeau și nu putem să presupunem nimic altceva decît că aceștia nu auzeau aceste povestiri pentru prima oară, după cum ne sugerează și citatul de mai sus cu privire la „alcătuirea de povestiri din vremuri de demult“. Astfel, în Mecca începutului de secol al VII-lea, se știau povești despre Avraam, Ismael (sau Isaac) sau Moise și Solomon, David și Enoch, însă nu știm de cîtă vreme circulau aceste povești atunci cînd Mahomed le-a „repovestit“ în stilul său eliptic în Coran, pentru a scoate în evidență o anumită morală, cum ar fi, de exemplu, răzbunarea lui Dumnezeu asupra celor care i-au nedreptățit pe primii profeți, ca să cităm una din cele mai frecvente teme, ascultătorii săi nu erau de acord cu subiectul, însă se pare că știau foarte bine la ce anume se făcea referire.

Noi nu putem însă să urmărim firul epic al acestor povestiri cu aceeași ușurință, pe de-o parte pentru că au fost trunchiate sau schimbate în mod diferit de recitarea lor inițială sau, pe de altă parte, pentru că aceste povestiri sînt „biblice“ doar pentru că au fost inspirate inițial sau au preluat unele personaje sau întîmplări din Biblie. Însă traiectoria lor este hagg adică, iar reminiscența, ecoul, amintirea a ceea ce este în mod palpabil *midrashim* evreiesc, ceea ce acestea erau, sau din care proveneau, le putem doar ghici. Singura mișcare *midrash* din Arabia secolului al șaptelea este însuși Coranul.

În afară de poveștile biblice, în Coran mai există și alte elemente care fac parte din viața lui Mahomed? Se pare că nu este cazul, cartea fiind formată dintr-un discurs nelegat, o pastișă a unor monologuri divine care pot fi

---

[16] Wansbrough, 1977, p. 40-43; 47-48; 51-52 etc.; și 1978, p. 24-25. Rippin, 1985, p. 159, comentînd asupra delimitării acestui stil de către Wansbrough, notează: „Publicul căruia îi este destinat Coranul se presupune a fi capabil de a completa detaliile care lipsesc din povestire, acest lucru fiind valabil în egală măsură pentru o altă lucrare, precum Talmudul, unde cunoașterea citatelor biblice corespunzătoare este presupusă sau completată doar cu cîteva cuvinte...“.

asamblate într-o cazanie sau poate într-un catehism care nu ne oferă însă prea multe detalii despre viaţa lui Mahomed şi a contemporanilor săi.[17] Supoziţia noastră este că toate noţiunile din Coran sînt rodul minţii lui Mahomed şi nu există alte dovezi istorice care să indice că lucrurile nu ar sta astfel; istoricii pot să abordeze acest subiect în acelaşi mod afirmînd aceleaşi lucruri şi despre învăţăturile lui Iisus din Biblie: sînt aceste cuvinte şi trăiri autentice, mai întîi în lumina contextului iniţial şi apoi în maniera în care au fost retransmise? În Coran nu găsim răspunsul la prima întrebare, pentru că nu există nici un indiciu despre fundalul, contextul din care a izvorît conţinutul, cum nu există nici indicii privitoare la momentul şi locul în care anumite cuvinte au fost rostite; şi există la fel de puţine referiri la viaţa lui Mahomed şi a contemporanilor lui, precum există în Biblie referinţe la viaţa apostolului Pavel. Coranul, ca prim document despre care se afirmă că ar fi autentic, nu poate fi folosit însă ca o sursă independentă de cercetare a vieţii lui Mahomed.

Totuşi, din versetele Scripturii islamice putem scoate multe informaţii, chiar dacă sînt mai puţin evidente. Dacă Coranul este produsul autentic al imaginaţiei lui Mahomed, aşa cum pare să fie, şi dacă (deşi, mai puţin sigur), îndelungatele delimitări tradiţionale dintre surele „timpurii“ şi cele din „perioada meccană tîrzie“, precum şi din „perioada medineză“ rămîn în această formă, este posibil ca în primă instanţă să regăsim o înţelegere substanţială a felului de păgînism cu care s-a confruntat Mahomed în oraşul său natal (Sitz im Leben în esenţă religios al surei meccane din Coran) şi chiar să reconstruim într-o anumită măsură ordinea surelor, ceea ce ar părea a fi o evoluţie a modului de gîndire a lui Mahomed asupra lui Dumnezeu.[18]

---

[17] Cf. Buhl, 1955, p. 366. Michael Cook însumează succint datele istorice contemporane, furnizate de Coran: „Luat separat, Coranul ne spune foarte puţine despre evenimentele din cariera lui Mahomed. El nu povesteşte despre aceste evenimente, ci doar face referire la ele; şi procedînd astfel, are o tendinţă de a nu da nume. Unele apar în contexte contemporane: sînt numite patru comunităţi religioase (evreii, creştinii, *magienii* şi misterioşii *sabieni*), precum şi cele trei zeităţi arabe (toate femei), trei oameni (unul dintre ei fiind Mahomed), două grupuri etnice (qurayshiţii şi romanii) şi nouă aşezări. Patru dintre acestea din urmă sînt numite în contexte militare (Badr, Mecca, Hunayn, Yathrib), iar patru sînt legate de sanctuar (Safa, Marwa, Arafat, în timp ce cel de al patrulea este *Bakka*, care se spune că ar fi o denumire alternativă a Meccăi). Ultimul loc este Muntele Sinai, care pare a fi asociat cu cultivarea măslinelor. Lăsîndu-i la o parte pe evreii şi creştinii omniprezenţi, nici unul dintre aceste nume nu apare prea des: Mahomed este numit de patru sau cinci ori (o dată ca „Ahmad“), *sabienii* de două ori, Muntele Sinai de două ori iar restul cîte o dată fiecare“. (Cook, 1983, p. 69-70)

[18] O mare parte din opera lui Watt de la publicarea biografiei lui Mahomed s-a orientat în aceste direcţii: vezi Watt, 1971, 1976, 1979 şi, mai cu seamă, 1988. Alford Welch de asemenea (1979, 1980) urmăreşte acelaşi filon.

Aceasta istorie este adevărată şi spre deosebire de orice altceva ce ştim despre Mahomed, aceasta este verificată. Poate nu este conformă cu „ocaziile" (nu putem să corelăm sigur oricare din aceste schimbări religioase cu evenimente externe) şi nu ne spune nimic despre viaţa socială sau economică din Mecca. Aceste aspecte ale mediului din jurul său nu-şi vor dezvălui secretele pentru biografi decît dacă contextul poate fi dezvăluit suplimentar, de alte surse. Aceste surse există. Ele sînt de fapt istorii literare tîrzii ale vieţii lui Mahomed, scrise de oameni care au crezut că au acces la mărturii directe despre ceea ce s-a întîmplat şi chiar despre ceea ce s-a spus în Mecca şi Medina timp de două generaţii după aceasta. Aceste *sire* sau biografii istorice ale Profetului furnizează o descriere detaliată bogată a evenimentelor din viaţa lui Mahomed în ceva ce a fost incorporat în substanţa Coranului sau în alte „învăţături" în locuri potrivite.[19]

„Locurile potrivite" au constituit subiectul unui mare număr de materiale speculative, realizate de către cercetătorii musulmani, care le-au studiat sub numele de „momentele de revelaţie", ele însemnînd totalitatea împrejurărilor istorice din Mecca şi Medina care au condus la „revelaţii" sau la „trimiterea către pămînt" a unor versete sau a unui verset din Coran. Rezultatele acestui exerciţiu plin de energie sînt extrem de detaliate, adesea ingenioase, dar nu pe de-a întregul convingătoare. Există foarte puţine dovezi, de exemplu, că au fost folosite surse independente de informaţii pentru a sprijini această activitate şi există suspiciunea că musulmanii medievali au confecţionat „momentele" folosind versurile din Coran, ceea ce ar fi un exerciţiu la care s-ar putea alia şi un ne-musulman al vremurilor moderne.[20]

Dacă „momentele de revelaţi" ar fi aşezate împreună, în ordine cronologică, ceea ce au realizat cercetătorii musulmani din prima perioadă prin aşezarea surelor sau a unor părţi din ele, în ordine cronologică (Aceasta este o procedură care se bazează, aşa cum am sugerat deja, pe un teren oarecum nesigur) atunci s-ar putea construi ceva asemănător unei biografii a Profetului, una care să cuprindă evenimentele vieţii sale cel puţin între anii 610-632

---

[19] Succint referitor la genul literar *sira*, Kister, 1983.

[20] Opinia unanimă – şi rezervele – sînt redate în Welch, 1981, p. 414. Rezerve similare şi mai puternice referitoare la „ocaziile revelaţiei" sînt exprimate de către Wansbrough, 1977, p. 141; Cook, 1983, p. 70; şi Rippin, 1985, p. 153: „... adevărata semnificaţie a acestora (a povestirilor privind „ocaziile revelaţie") în încercări individuale de interpretare a Coranului este limitată: anecdotele sînt citate şi astfel sînt redate şi transmise, pentru a crea o situaţie narativă pe care poate fi construită interpretarea Coranului. Materialul a fost înregistrat în cadrul exegezelor nu pentru valoarea sa istorică, ci pentru cea exegetică. Cu toate acestea, asemenea fapte literare elementare referitoare la material sînt adesea ignorate în cadrul studiului islamului din dorinţa de a obţine rezultate istorice pozitive...".

d.Hr. Asta s-a făcut de fapt, iar sirele musulmane standard sau biografia tradițională a Profetului este construită pe acest cadru, susținută de alte materiale despre viața sa din perioadele anterioare de la Mecca și de descrieri mult mai elaborate ale expedițiilor militare ulterioare la Medîna.[21]

Cel mai timpuriu exemplu pe care îl avem în formă integrală este excelenta *Viața Apostolului Domnului*, realizată din materiale din prima perioadă istorică de către istoricul musulman Ibn Ishaq (m.767). Într-un fel, această *Viață* tipic musulmană arată ca o Biblie, dar aparențele sînt înșelătoare. Originalul lui Ibn Ishaq, în forma în care era mai înainte de momentul în care un anume Ibn Hisham (m.833) i-ă îndepărtat „materialul neesențial“, era mai degrabă o „istorie a lumii“ decît o biografie. Istoria începe cu Geneza și cariera profetică a lui Mahomed, precedată de mărturii ale tuturor profeților din trecut, înainte ca viața bărbatului să fie „pecetea“ neamului.[22] Această „secțiune“ timpurie, neomogenă a lucrării lui Ishaq poate fi regăsită într-un oarecare mod[23] și, cu toate că ceea ce a mai rămas sînt mărturii ale intențiilor lui Ibn Ishaq și mediul în care lucrarea a fost realizată[24], acestea nu adaugă nimic nou la esența portretului istoric al lui Mahomed.

Întoarcîndu-ne la versiunea „biografică“ existentă a lui Ibn Hisham[25] realizată după lucrarea lui Ibn Ishaq, amintim că ea începe după cum începe și Evanghelia lui Marcu, cu declarația „aceasta este cartea vieții Apostolului Domnului”[26] și furnizează, ca și Matei și Luca, o scurtă „descriere a copilăriei“.[27] Mai mult, există o încercare consistentă, deși are ușoare nuanțe menite să demonstreze autenticitatea Profetului, prin introducerea miracolelor, motiv care este cu siguranță rezultatul întîlnirii biografului care a trăit în secolul al VIII-lea cu evreii și îndeosebi cu creștinii.[28] Este probabil rezultatul unei pioșenii imitative sau polemice și uneori (poate chiar într-o fază incipientă) o

---

[21] Referitor la exegeza coranică ce pozează în biografie, vezi Watt, 1962 și referitor la „incursiunile Profetului“, pe care Watt le consideră „fundamentul esențial pentru biografia Profetului și istoria vremurilor sale“, *ibid.*, p. 27-28 și Jones, 1983.

[22] Abbott, 1957, p. 87-89.

[23] Încercarea cea mai consistentă este cea a lui Newsby, 1989.

[24] Abbott, 1957, p. 89.

[25] Disponibilă în versiunea engleză a lui Alfred Guillaume, sub titlul *Ibn Ishaq, 1955.* Ce s-a întîmplat cu materialul lui Ibn Ishaq între încheierea lucrării sale și apariția versiunii lui Ibn Isham, care mai există, mai rămîne a fi un lucru extrem de complicat; vezi Sellheim, 1987, p. 12-13.

[26] Ibn Ishaq, 1955, p. 3.

[27] *Ibid.*, p. 69-73, cf. ceea ce Ibn Ishaq numește „Povestiri ale prorocilor arabi, ale rabinilor evrei și ale călugărilor creștini“ despre nașterea Profetului. (*Ibid.*, p. 90 ff.).

[28] Sellheim, 1965-1966, p. 38-39, 59-67; Kister, 1983, p. 356-357; pentru considerații mai generale asupra „polemicii ca făuritor de istorie“, vezi Wansbrough, 1978, p. 40-45.

simplă dorinţă de a amuza cititorii[29], iar manifestările acestei stări nu sînt deloc dificil de înţeles şi de eliminat de către un istoric.

Cu toate că materialul biografic din cartea *Life* nu este folosit în general pentru a ascunde o pledoarie doctrinară specială în favoarea islamului, există în frecventele sale enumerări, genealogii şi menţiuni prin excelenţă reflectări numeroase ale disidenţei de familie şi clan, care au tulburat primul şi cel de al doilea secol al comunităţii islamice,[30] semn sigur care arată că preocupările de stilizare (redactare) au dat forma materialului. Şi, în final, sînt doar chestiuni cronologice. „Biografii" cei mai timpurii ai Profetului, a căror muncă este păstrată de Ibn Ishaq, au fost ceva mai mult decît simpli colecţionari ai „raidurilor" făcute de sau în timpul lui Mahomed; şi aceştia au luat bătălia navală de la Badr ca punct de pornire şi ancoră şi au datat evenimentele majore din viaţa lui Mahomed în funcţie de aceasta. Dar în ceea ce priveşte anii dintre bătălia de la Badr (624) şi migraţia la Medina (622) sînt mari incertitudini, ca să nu mai spunem că despre întreaga perioadă trăită de Mahomed la Mecca nu există absolut nici un fel de date cronologice.[31]

În pofida acestor deficienţe evidente şi serioase, *Viaţa lui Mahomed* a lui Ibn Ishaq este, privită la suprafaţă, o relatare coerentă şi convingătoare, care oferă cu siguranţă istoricului un material de lucru, mai cu seamă dacă acesta face abstracţie de provenienţa materialului. Unele autorităţi musulmane în materie, precum Ibn Ishaq, îşi citează sursele după nume şi generaţie pînă la presupuşii martori oculari contemporani ai lui Mahomed. La început îndoieli privitoare la unele din aceste relatări ale martorilor oculari şi nu este deloc anormal faptul că criticii istorici ai islamului s-au concentrat asupra acelor lanţuri de transmisie a datelor, decît asupra a ceea ce s-a transmis. Cu toate acestea, în secolul al XIX-lea savanţii occidentali au acordat o mai mare atenţie relatărilor înseşi şi au ajuns la concluzia general-acceptată că o mare parte din „tradiţiile profetice" (*hadith*) sînt falsuri contrafăcute pentru a plăti

[29] Vezi Kister, 1983, p. 356-357, referitor la *sira* timpurie a lui Wahb ibn Munabbih (decedat în anul 728 sau 732) şi la „caracterul popular şi de divertisment al povestirilor din *sira* timpurie, ceea ce este un amestec de naraţiuni miraculoase, anecdote edificatoare şi relatări ale bătăliilor în care se întrezăresc uneori tendinţe ideologice şi politice". Cf. Cook 1983, p. 66.

[30] Sellheim, 1965-1966, p. 49-53; Kister 1983, p. 362-363.

[31] Wansbrough, 1978, p. 35; cf. Noth 1973, p. 40-45, 155-158. Motivul pentru „cronologia distributivă" vagă, aşa cum numeşte Wansbrough sistemul pre-Hijra, nu a existat cu siguranţă, aşa cum sugera Watt (vezi Tabari, 1988, p. xxi), că „au fost mai puţine evenimente importante". Chemarea Profetului, prima revelaţie a Coranului şi convertirea primilor păgîni, par toate de o importanţă supremă, deşi tradiţia musulmană avea puţine certitudini, fie cronologice, fie de altă natură, despre acestea (*ibid.*, p. xxii-xli), probabil pentru că, fie nu exista o modalitate, fie un motiv de a menţiona data. Pentru detalii, vezi mai jos.

poliţe politice sau pentru a sprijini o anumită guvernare juridică sau doctrinară.[32]

Totuşi, această concluzie a fost trasă în baza analizei mai cu seamă a materialului din relatările cu caracter juridic, unde atît motivele, cît şi semnele falsificării, sînt adesea evidente. Ce s-a întîmplat cu relatările care conţineau pur şi simplu evenimente istorice de tipul celor care constituie, o mare parte din viaţa lui Mahomed? Indiciile de falsificare nu sînt nici pe departe la fel de evidente şi nici motivele nu mai sînt atît de presante, deoarece nu evenimentele din viaţa lui Mahomed constituie dogma musulmanismului, ci învăţăturile Coranului. Dar îndoielile au fost atît de mari în ceea ce priveşte buna credinţă a martorilor oculari şi a celor care au transmis mai departe relatările cu caracter juridic, încît în prezent prevalează un scepticism occidental aproape general referitor la faptul dacă sînt demne de încredere, *toate* aceste relatări care îşi fac ele înseşi reclamă, adesea prin asigurări solemne că autorii lor au fost martori oculari, pînă în perioada lui Mahomed sau aceea a succesorilor săi imediaţi.[33]

Deşi cele mai multe materiale critice s-au concentrat mai cu seamă asupra tradiţiilor profetice (*hadith*) cu caracter juridic, la începutul secolului al XX-lea savantul aristocrat italian Leone Caetani şi iezuitul belgian Henri Lammens au susţinut într-o serie de lucrări că şi tradiţiile istorice sînt nuanţate de sensibilitatea unei generaţii ulterioare de musulmani, astfel încît nici ele nu sînt demne de încredere pentru reconstituirea vieţii istorice a lui Mahomed.[34] Oricît de supuse obiecţiilor ar putea fi propriile sale motive şi stilul,[35] atacul critic al lui Lammens a fost condamnat, dar niciodată nu a fost combătut ca fiind neîntemeiat. Deşi unii savanţi care îl studiază pe Mahomed şi perioada în care a trăit acesta resping, iar alţii acceptă criticile lui Lammens la adresa tradiţiilor profetice (*hadith*), cei mai mulţi adoptă orientările principale de reconstituire ale iezuitului, pe baza aceluiaşi tip de material, a societăţii şi economiei meccane[36] care, în schimb, le furnizează fundamentul propriei lor interpretări a carierei lui Mahomed. După cum a observat Maxime

[32] Cf. tratatul clasic din Goldziher, 1971 şi, după el, Schacht, 1950.

[33] Referitor la acestea din urmă, vezi analiza critică tranşantă din Noth, 1973.

[34] Caetani, 1905, p. 28-58, 121-143, 192-215 etc.; şi referitor la abordarea lui Lammens: Lammens, 1910, 1912 cf;. şi Becker, 1967 şi Salibi, 1962.

[35] Maxime Rodinson, un biograf contemporan al lui Mahomed, l-a caracterizat pe Lammens ca fiind „plin de un dispreţ sfînt pentru islam, pentru «măreţia sa amăgitoare», pentru Profetul său «făţarn» şi «lasciv»..." (Rodinson, 1981, p. 26) şi compară cu Buhl 1955, p. 372: „H. Lammens... dessen Belesenheit und Scharfsinn man bewundern muss, der aber doch oft die Obiectivität des unparteischen Historikers vermissen lässt".

[36] Mai cu seamă Lammens, 1924.

Rodinson, „Orientaliştii sînt tentaţi să procedeze precum au procedat orientalii, fără prea multă ruşine, adică, să accepte ca autentice acele tradiţii care se potrivesc interpretării lor asupra unui eveniment şi să respingă altele".[37]

Aceasta este o atitudine care aduce grave deservicii istoricului, deoarece biografiile musulmane timpurii ale Profetului, singura noastră sursă în afară de Coran, sînt ceva mai mult decît o compilaţie a unor astfel de relatări. Cei mai mulţi biografi moderni ai Profetului au fost bucuroşi să închidă ochii la ceea ce ar trebui să urmeze şi, deşi au admis caracterul îndoielnic al tradiţiilor profetice (*hadith*), ei au utilizat aceleaşi compilaţii ca bază a propriilor lor lucrări, care diferă de cele ale predecesorilor lor medievali nu atît în ceea ce priveşte sursele de materiale, cît în ceea ce priveşte interpretarea.[38] Aceasta s-ar putea să însemne un risc calculat, bazat pe coerenţa intrinsecă a materialului sau ar putea fi, pur şi simplu, îndemnul disperării: dacă tradiţiile profetice (*hadith*) sînt respinse, nu există nimic mai bun de pus în locul lor. [39]

Deci, oriunde s-ar întoarce, istoricul lui Mahomed şi al islamului timpuriu pare a fi trădat de caracterul îndoielnic al surselor. Acesta se confruntă cu o comunitate al cărei interes faţă de conservarea revelaţiei era profund şi atent, dar care a ajuns la istorie, chiar şi la istoria celui care a avut revelaţia, prea tîrziu, după ce amintirea evenimentelor s-a transformat în aduceri aminte vagi peste multe generaţii, a fost mai degrabă „înflorită" decît reamintită, fiind invocată doar pentru ceea ce constituie pentru istoric scopul deloc sfînt al polemicii. Din păcate, pentru istoricul modern, islamul nu a avut o nevoie imediată de o evanghelie şi astfel a preferat mai degrabă să păstreze cu atenţie

---

[37] Rodinson, 1981, p. 42. Rodinson, care, după cum vom vedea imediat, avea şi mai puţină încredere în materialul surselor decît Watt, s-ar putea să fi făcut exact acelaşi lucru în biografia Profetului, scrisă de el.

[38] Crone, 1980, p. 13: „Inerţia materialului surselor se resimte foarte puternic în ştiinţa modernă asupra primelor două secole ale islamului. Cea mai mare parte din ea are tendinţa alarmantă de a degenera în aranjamente ale aceluiaşi vechi canon – cronici musulmane prezentate în limbi moderne şi înfrumuseţate cu titluri moderne. Majoritatea celorlalte constă din reinterpretare, în care ordinea nu derivă din surse ci mai degrabă din propriile noastre idei despre viaţă – preocupări moderne înfrumuseţate cu fapte şi note de subsol musulmane".

[39] O încercare de a substitui mărturia „autentică" a unui martor ocular, dacă nu chiar a lui Mahomed însuşi, atunci, la prima apariţie a mişcării islamice în Orientul Apropiat al secolului al VII-lea, a fost aceea a lui Crone şi Cook, 1977 şi, chiar dacă a fost o carte curajoasă şi provocatoare, puţini au fost tentaţi să-i urmeze sugestiile (3): „Istoriografia tradiţiei islamice este problematică... într-o oarecare măsură: dacă nu există motive intrinseci convingătoare pentru a o respinge..., nu există nici motive externe convingătoare pentru a o accepta... Singura modalitate de a rezolva această dilemă este aceea de a păşi complet în afara tradiţiei islamice şi de a lua totul de la început". La cît se ridică suma mărturiilor externe asupra islamului timpuriu, şi nu este mare lucru, este rezumat de Cook, 1983, p. 73-76, iar limitările acestei abordări sînt subliniate deWansbrough, 1978, p. 116-117.

ceea ce a înțeles că erau cuvintele lui Dumnezeu decît faptele celui care era mesagerul Său sau ale istoriei locului în care acesta a trăit.

Există oare ceva valoros în această tradiție islamică tîrzie, pe care un savant a numit-o cu pesimism *rămășița unui trecut uitat*? S-ar părea că trebuie să existe.[40] Este de neconceput să fi uitat comunitatea cu desăvîrșire ce a făcut sau spus de fapt Mahomed la Mecca sau Medina sau ca arabii care au o memorie bună să fi permis să piară orice amintire a trecutului lor meccan sau a celui al vestului Arabiei, indiferent în ce măsură este acesta întunecat de mit și de intervenții făcute cu un scop anume. Unii istorici cred că știu unde se află mîna de aur;[41] ceea ce lipsește este o metodă de extracție a acestui aur neprețuit din molozul redacțional în care stă îngropat. Acele straturi redacționale pot fi mai tîrzii și, deci, mai groase și mai greu de urmărit decît cele așezate peste figura istorică a lui Iisus, dar acest fapt nu este un motiv pentru ca o asemenea incursiune în esența islamului să genereze resemnare sau disperare.

Confruntat cu propria sa tradiție de neclintit, cercetătorul de origine islamică are la îndemînă cel puțin două moduri de a proceda, după cum recunoștea Julius Wellhausen acum un secol în *Prolegomenon*, lucrarea sa clasică de critică biblică: fie să aranjeze povestirile, în acest caz tradițiile profetice (*hadith*), într-o ordine internă coerentă, care ar reprezenta evoluția tradiției,[42] fie să deducă evoluția lucrurilor la Mecca dintr-o comparație cu anumite paralele din alte culturi religioase, posibilitate care l-a determinat pe criticul biblic Wellhausen să scrie un studiu la fel de clasic asupra „rămășițelor păgînismului arab".[43] Această din urmă metodă, deși extrem de ipotetică, are avantajul de a genera ipoteze despre fenomenele religioase în sine și nu doar despre tradițiile referitoare la aceste fenomene.[44]

---

[40] Cf. Sellheim, 1987, p. 3: „Über keinen der grossen orientalischen Religionsstifter sind biographische Nachrichten in so reichem Masse auf uns gekommen, wie über Muhammed. Nicht wenige von ihnen dürften in ihrem Kern, in ihrer Tendenz tatsächlichem Geschehen entsprechen oder doch diesem nahe kommen".

[41] Paret, 1975; Watt, 1962, p. 28 și în Tabari, 1988, p. xxi-xxv; Sellheim, 1965-1966, p. 73-77; Kister, 1988, p. 352-353.

[42] La fel, pentru Mecca preislamică, vezi M.J. Kister și, după el, Uri Rubin, Michael Lecker și alții adesea citați în paginile ce urmează. Kister și studenții săi au comparat cu meticulozitate variantele din tradițiile musulmane timpurii și în cea mai mare parte nepublicate, referitoare la diverse subiecte, și au încercat să refacă sensul original din spatele lor, plecînd de la premisa că tradiția „originală" este, pînă la un anumit punct, un „fapt" istoric. Cu toate acestea, ei nu abordează direct aspectul critic al autenticității vreunuia dintre materialele *hadith*, pe care le analizează cu atîta scrupulozitate, deși Kister este cu siguranță, după cum am văzut (nota 29), pe deplin conștient de problemele istoriografice cauzate de lipsa de autenticitate a materialelor *hadith*.

[43] Wellhausen, 1897.

[44] Pentru cele două metode, este instructiv să comparăm Hawting, 1982 cu Rubin, 1986, ambii ocupîndu-se de sanctuarul preislamic de la Mecca.

Ambele metode sînt scrupuloase şi lente, iar rezultatele lor au succes mai cu seamă la analiza influenţelor iudaice şi a practicilor de cult decît la analiza ideilor creştine şi sînt mult mai convingătoare cînd sînt aplicate la Mecca preislamică decît la viaţa însăşi a Profetului. Şi în ceea ce-l priveşte pe Mahomed, în condiţiile în care Coranul este „documentul“ de căpătîi al istoricului, pare mult mai util şi mai productiv ca la povestirile tradiţionale să se aplice, pur şi simplu, o combinaţie de bun simţ şi unele mijloace de euristică modernă. Trebuie să începem cu materialul tradiţional şi să încercăm să-i dăm un anumit sens.

Potrivit materialului tradiţional, mai cu seamă al Coranului şi al cărturarilor musulmani care au încercat să-l explice, istoria religioasă a Arabiei începe cu Geneza şi se desfăşoară, nu fără întreruperi, pînă la vremea cînd Dumnezeu i-a arătat Cartea Sa Sfîntă lui Mahomed. Întreruperile au fost lungile perioade de păgînism – „asocierea de tovarăşi lui Dumnezeu“, după cum s-au exprimat musulmanii – care a înghiţit perioade îndelungate chiar şi în locul cel mai drag lui Dumnezeu – Mecca. Privite mai general, trebuie spus că promisiunile şi poruncile lui Dumnezeu adresate lui Avraam au fost reînnoite periodic prin intermediul profeţilor de mai tîrziu, cei mai cunoscuţi fiind, desigur, Moise şi Iisus. Coranul spune (10:48) că nu există popor căruia să nu-i fi fost trimis un profet, iar tradiţia musulmană stabileşte cu generozitate numărul acestora la 240.000. Douăzeci şi cinci sînt menţionaţi nominal în Coran, cei mai mulţi dintre ei fiind biblici, dar există trei care nu sînt biblici – Hud, Salih şi Shu ‘ayb – care se spune că ar fi fost special trimişi arabilor înainte de islam. Din povestirile proprii ale musulmanilor, rezultă că păgînismul a continuat nestingherit la Mecca, dar şi nesprijinit, încă din vremea cînd urmaşii lui Avraam au început să se mute din Cetatea Sfîntă pînă în momentul lunii Ramadanului din anul 610 d.Hr., cînd Mahomed şi-a auzit chemarea profetică.

Coranul pare mult mai interesat de desfăşurarea Istoriei Sfinte de pe scena mai largă a Orientului Apropiat decît de evenimentele religioase sau politice din Mecca din vremea lui Mahomed şi din Hijazul din împrejurimi. Trecutul preislamic al acestei regiuni a Arabiei se regăseşte evocat numai în tradiţiile locale orale care, chiar şi după venirea islamului, au continuat să evoce şi să guste vechile genealogii, poezia triburilor despre dragoste şi luptă şi chiar, după cum se pare, unele amintiri vagi ale altor zei care au fost veneraţi în alte vremuri. Biografii de mai tîrziu ai profetului şi istoricii Meccăi au trecut în revistă aceste amintiri pentru a pune la un loc istoria Arabiei aşa cum, fără îndoială, o înţelesese Mahomed, dar Coranul nu menţionează nimic despre acest lucru: cum a trecut Lăcaşul şi cetatea patriarhului biblic şi a fiului său în mîinile unuia sau altuia din triburile arabe şi, în cele din urmă, în mîinile qurayshiţilor, care erau strămoşii lui Mahomed; cum transferul de

putere a fost însoţit de o alunecare în politeism şi de venerare a idolilor. Aceasta era esenţa marelui triptic istoric al lui Ibn Ishaq, la care ne-am referit deja, deşi originalul neabreviat a fost utilizat cu mult folos de către Tabari (decedat în 923) şi de alţi istorici.[45] Aceasta este una din tendinţele tradiţiei. Cealaltă o constituie informaţiile culese şi aranjate în ordine cronologică de către Hisham ibn al-Kalbi (decedat în 819) în lucrarea sa *Cartea idolilor* (*Book of Idols*), tratatul cel mai consistent pe care îl deţinem, al practicilor religioase ale Arabiei preislamice.

Acesta a fost materialul care a stat la baza modului preferat în secolul al XIX-lea de abordare a acestui subiect, la reconstituirea istoriei religioase a Meccăi şi Hijazului preislamic, prin ceea ce ar putea fi numită *metodă comparativă*, extrapolînd şi extinzînd dovezile reduse din vestul Arabiei prin practici paralele ale altor popoare sau ţinuturi arabe sau semite.[46] Metoda comparativă a fost folosită pe larg şi cu entuziasm în secolul al XIX-lea şi la începutul secolului al XX-lea, dar este pomenită mai rar de savanţii contemporani care preferă, ca cei mai mulţi cărturari musulmani din trecut, să descopere propriile lor paralele în tradiţia ebraică şi în cea creştină. Totuşi, musulmanii căutau *paralele*, pe baza aserţiunii deloc nerezonabile că Dumnezeul celor trei revelaţii era unul şi acelaşi, aşa cum era şi Adevărul Său, în timp ce istoricul laic modern caută *împrumuturi*, pe baza presupunerii la fel de raţionale că evenimentele istorice au cauze inteligibile.[47] Putem afirma cu certitudine că în

---

[45] Ibn Ishaq şi-a alcătuit lucrarea dintr-un mare număr de relatări distincte şi, desigur, nu a folosit sau nici măcar nu avea ştiinţă de toate aceste relatări, deci o mare parte de materiale independente vor fi regăsite pe fragmente şi bucăţele la alţi istorici, precum Ibn Sa'd (mort în 844), Ya'qubi (decedat în 891), Mas'udi (decedat în 956) şi chiar la autori de mai tîrziu precum Yaqut (decedat în 1229); cf. Sellheim, 1987, p. 11-13.

[46] Exploatarea îndemînatică a materialului comparativ a avut drept rezultat prezentări clasice şi încă utile din secolul trecut ale subiectului: *Reste arabischen Heidentums* (Reminiscenţe ale păgînismului arab) a lui Julius Wellhausen (1887); lucrarea citată deja, *Lectures on the Religion of the Semites* (Cursuri asupra religiei semiţilor) (prima ediţie, 1889), a lui W.R. Smith; eseul lui Ignaz Goldziher din 1889, intitulat „Muruwwa und Din" şi articolul lui Theodore Nöldeke, intitulat „Arabii (antici)", care a apărut în ediţia din 1908 a lucrării *Hasting's Encyclopedia of Religion and Ethics* (Enciclopedia Hastings de religie şi etică). Cea mai importantă dintre adăugirile la dovezile existente în perioada în care au fost publicate aceste lucrări clasice din secolul al XIX-lea a fost publicarea unui mare număr de inscripţii din Arabia de Sud şi o serie de *graffiti* mai puţin convenţionale ale triburilor nordice, precum thamudeenii şi lyhianiţii, prezentate în Winnett, 1938, 1940. Materialul epigrafic nou a fost în mare parte incorporat în sintezele de mai tîrziu, precum cea a lui Ryckmans din 1951, Henninger, 1959 şi Fahd, 1968.

[47] Cercetarea din urmă a început o dată cu lucrarea lui Abraham Geiger *Judaism and Islam* (Iudaism şi islam) (publicată iniţial în latină în 1832 (republicată la New York, 1970, după traducerea publicată în 1898) şi, mai tîrziu, reînnoită substanţial de Charles Cutler Torrey

această din urmă abordare a existat o mare doză de simplificare, mai cu seamă în prima jumătate a acestui secol, cînd s-a acordat o încredere mult mai mare spuselor autorităţilor musulmane în materie de mai tîrziu despre Arabia preislamică şi cînd prevala o libertate inocentă de extrapolare, pornindu-se de la aproape orice sursă iudaică sau creştină, indiferent de dată sau provenienţă. După cum se temeau musulmanii, formarea lui Mahomed nu rareori a fost redusă la suma influenţelor creştine şi, cu precădere iudaice, asupra sa.

Totuşi, inocenţa a dispărut demult, iar tînărul contemporan care studiază mediul religios meccan rămîne, dacă nu în exclusivitate, cu siguranţă în primul rînd, cu ceea ce poate fi extras din Coran. Cartea Sfîntă polemizează împotriva păgînismului care mai era înfloritor în vremea lui Mahomed şi, descriindu-l în anumită măsură, stabileşte în acelaşi timp, programul numit *islam* care, pentru tonul său radical, are puţine ezitări în a incorpora în program unele aspecte ale ritualului meccan contemporan, mai cu seamă *Hajj* sau pelerinajul. Deci, studiul despre Mahomed şi despre originile islamului trebuie să înceapă cu Coranul.

în lucrarea sa *The Jewish Foundations of the Islam* (Bazele iudaice ale islamului) (New York, 1933; republicată New York, 1967). Un caz aproape la fel de convingător a fost de asemenea *Christian Muhammad* (Mahomed cel creştin) a lui Richard Bell, de exemplu, din lucrarea sa *The Origin of Islam in Its Christian Environment* (Originea islamului în climatul său creştin) (Londra, 1926; republicată Londra, 1968).

REFERINȚE

Exceptînd locurile unde este clar specificat, textele antice și cele medievale sunt citate în conformitate cu edițiile lor standard.

Abbott, Nabia, 1957, Abbot, *Studies in Arabic Literary Papyri*, vol. 1, *Historical Texts* (Studii ale papirusurilor literare arabe, vol. 1, Texte istorice), Chicago, University of Chicago Press.

Ahmad, Barakat, 1979, *Muhammad and the Jews. A Re-Examination,* (Mahomed și evreii. O reexaminare), New Delhi, Vikas Publishing House.

Ali, Hashim Amir, 1954, „The First Decade in Islam. A Fresh Approach of the Calendrical Study of Early Islam“ (Prima decadă a Islamului. O nouă abordare a studiului calendaristic al Islamului timpuriu), *Muslim World* 44:126-138.

Ali, S., 1961, „Studies in the Topography of Medina“ (Studii ale topografiei Medinei) *Islamic Culture* 35:65-92.

Ali Bey, 1816, Domingo (Ali Bey) Badia y Leyblich, *Travels of Ali Bey in Morocco, Tripoli, Cyprus, Egypt, Arabia and Syria...* (Călătoriile lui Ali Bey în Maroc, Tripoli, Cipru, Egipt, Arabia și Siria ...), reeditată, Londra, Gregg, 1970.

Altheim, F., R. Stiehl, 1957, *Finanzgeschichte der Spätantike* (Istoria financiară a antichității tîrzii), Frankfurt, Klostermann.

—, 1964-1969, *Die Araber in der alten Welt,* (Arabii în lumea veche), 5 volume, Berlin, de Gruyter.

Anfray, F., A. Caquot, P. Nautin, 1970, „Une nouvelle inscription grecque d'Ezana, roi d'Axoum“ (O nouă inscripție greacă a lui Ezana, regele Axum-ului), *Journal des Savants.*

Armstrong, Karen, 1992, *Muhammad. A Biography of the Prophet.* (Mahomed. O biografie a Profetului), San Francisco, HarperSanFrancisco.

Ayoub, Mahmoud, 1984, *The Qur'an and Its Interpreters,* vol. 1 (Coranul și interpreții săi). Albany, State University of New York Press.

Al-Azraqi, Abu al-Walid Muhammad, 1858, *Akhbar Makka*, ed. F. Wüstenfeld, *Die Chroniken der Stadt Mekka* (Cronicile orașului Mecca), vol. 1, Leipzig, 1858, reeditată, Khayats, 1964.

Baumstarck, Anton, 1927, „Jüdischer und christlicher Gebetstypus im Koran“ (Influențe ale rugăciunilor iudaice și creștine în Coran), *Der Islam* 16:229-248.

Beck, E, 1944-1945, „Die Sure al-Rum (30)“ (Sura al-Rum (30)), *Orientalia* n.s. 13: 334-355; 14:118-142.

—, 1952/1975, „Die Gestalt des Abraham am Wendepunkte der Entwicklung Muhammeds“ (Influența lui Abraham asupra cotiturii dezvoltării lui Mahamed),

Original în *Le Muséon* 65:73-84, Citat din reeditarea sa în Rudi Paret (ed.), *Der Koran* (Coranul), Darmstadt, Wissensehaftliche Buchgesellschaft.

Becker, C. H., 1924/1967, *Islamstudien* (Studii asupra Islamului), vol. 1, Leipzig, 1924, reeditată, Hildesheim, Georg Olms, 1967.

Beeston, Alfred, F. L. 1984a. „The Religions of Pre-Islamic Yemen" (Religiile Yemenului preislamic), în Joseph Chelhod (ed.), *L'Arabie du Sud. Histoire et Civilisation* (Arabia de sud. Istorie şi civilizaţie), vol. 1, *Le Peuple Yemenite et Ses Racines* (Poporul yemenit şi rădăcinile sale), p. 259-270. Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose.

—, 1984b, „Judaism and Christianity in Pre-Islamic Yemen" (Iudaism şi creştinism în Yemenul preislamic), în Joseph Chelhod (ed.), *L'Arabie du Sud. Histoire et Civilisation* (Arabia de sud. Istorie şi civilizaţie), vol. 1, *Le Peuple Yemenite et Ses Racines* (Poporul yemenit şi rădăcinile sale), p. 271-278, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose.

Bell, Richard, 1926, *The Origins of Islam in Its Christian Environment* (Originile Islamului în mediul său creştin), Londra, Macmillan.

—, 1934a, „Mohammed's Call" (Chemarea lui Mahomed) *Muslim World* 24:13-19.

—, 1934b, „Muhammad's Visions" (Viziunile lui Mahomed) *Muslim World* 24:145-154.

—, 1937, „Muhammad's Pilgrimage Proclamation" (Declaraţia despre pelerinaj a lui Mahomed), *Journal of the Roysal Asiatic Society*, 233-244.

—, 1937-1939, *The Qur'an, Translated, with a Critical Re-Arrangement of the Surahs*, (Coranul tradus, cu o rearanjare critică a surelor), 2 volume, Edinburgh, T&T. Clark.

—, 1990, *A Commentary on the Qur'an* (Un comentariu asupra Coranului), C. Edmund Bosworth and M. E. J. Richardson, 2. vol., Manchester, University of Manchester Press.

Bellamy, J.A., 1985, „A New Reading of the Namarah Inscription" (O noua interpretare a inscripţiei Namarah), *Journal of the American Oriental Society,* 105:31-52.

Bibby, Geoffrey, 1970, *Looking for Dilmun* (Căutîndu-l pe Dilmun), New York, Knopf.

Birkeland, H., 1956, *The Lord Guideth. Studies on Primitive Islam* (Domnul Guideth. Studii asupra Islamului primitiv), Oslo, H. Aschehaug.

Bivar, A. D. H., 1972, „Cavalry Equipment and Tactics on the Euphrates" (Echipament şi tactici de cavalerie pe Eufrat), *Dumbarton Oaks Papers* 26:273-291.

Braudel, F., 1972, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Phillip II* (Mediteraneanul şi lumea mediteraneana în epoca lui Filip al II-lea), New York, Harper and Row.

Buhl, Frants, 1955, *Das Leben Muhammeds* (Viata lui Mahomed), trad. Hans Heinrich Schaeder (1955) din a doua ediţie daneză din 1953, reeditată, Heidelberg, Quelle and Meyer, 1961.

Bulliet, R. W., 1975, *The Camel and the Wheel* (Cămila şi roata), Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Burton, John, 1977, *The Collection of the Qur'an* (Culegerea Coranului), New York, Cambridge University Press.

Burton, Richard, F., 1873, *A Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madina and Meccah* (O povestire personală a pelerinajului la Medina și Mecca), publicată inițial în 1855, reeditată a treia oară în ediția memorială din 1893, New York, Dover Books, 1964.

Caetani, Leone, 1905, *Annali dell'Islam* (Analele Islamului), vol. 1, Milan, Hoepli.

Caskel, Werner, 1954, „The Bedouinization of Arabia" (Beduinizarea Arabiei), *American Anthropologist, Memoir* 76:36-46.

—, 1969, „Die Inschrift von en-Nemara neugesehen" (Inscripția de la en-Nemara într-o nouă viziune), *Mélanges de l'Université Saint Joseph* 45:367-379.

Caussin de Perceval, A. P., 1847, *Essai sur l'Histoire des Arabes avant l'Islamisme* (Eseu despre istoria arabilor dinaintea Islamului), 3 vol., Paris.

Charles, Henri, 1936, *Le Christianisme des arabes nomades sur le limes et dans le désert syro-mesopotamien aux alentours de l'Hégire* (Creștinismul arabilor nomazi de pe frontiere și din deșertul siriano-mesopotamian din apropierea Hegirei), Paris, Bibliotheque de l'Ecole des Hautes-Etudes.

Christensen, A., 1944, *L'Iran sous les Sasanides* (Iranul sub sasanizi), Copenhaga, Munksgaard.

Christides, V., 1972, „The Name 'Arabes etc. and Their False Eytmologies" (Denumirea „arabi" etc. și etimologiile sale false), *Byzantinische Zeitschrift* 65:329-339.

Conrad, Lawrence, J., 1987, „Abraha and Muhammad: Some Observations a propos of Chronology and Literary Topoi in the Early Arabic Historical Tradition" (Abraha și Mahomed. Cîteva observații referitoare la cronologia și literatura Topoi în tradiția istorica arabă timpurie), *BSOAS* 50:225-240.

—, 1990, „Theophanes and the Arabic Historical Tradition: Some Indications of Intercultural Transmission" (Teofan și tradiția istorică arabă. Cîteva indicații privind comunicările interculturale), *Byzantinische Forschungen* 15:1-44.

Cook, Michael, 1983, *Muhammad*, New York, Oxford University Press.

Crapon de Caprona, Pierre, 1981, *Le Coran: Aux Sources de la Parole Oraculaire. Structures rhythmiques des sourates mecquoises* (Coranul: La izvoarele cuvîntului oracolului. Structuri ritmice ale surelor meccane), Paris, Publications orientalistes de France.

Crone Patricia, 1980, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity* (Slavi pe cai. Evoluția statului islamic), Cambridge University Press.

—, 1987, *Meccan Trade and the Rise of the Islam* (Comerțul meccan și apariția Islamului), Princeton University Press.

—, Michael Cook, 1977, *Hagarism. The Making of the Islamic World* (Hagarismul. Crearea lumii islamice), Cambridge, Cambridge University Press.

Dagorn, René, 1981, *La Geste d'Ismael d'après l'onomastique et la tradition arabes* (Gesta lui Ismael după onomastica și tradiția arabă), Paris, Champion.

Denny, Frederich, Mathewson, 1975, „The Meaning of *Ummah* in the Qur'an" (Înțelesul termenului *Ummah* în Coran) *History of Religions* 15:34-70.

—, 1977, „*Ummah* in the Constitution of Medina" (*Ummah* în constituția de la Medina), *Journal of Near Eastern Studies*, 36:39-47.

Desanges, J., 1978, *Recherches sur l'activité des mediterranéens aux confines de l'Afrique* (Studii asupra activităţii mediteraneenilor pe ţărmurile Africii), Roma şi Paris, Ecole française de Rome.

Dihle, A., 1964, „The Conception of India in the Hellenistic and Roman Literature" (Conceptul Indiei în literatura elenistică şi romană), *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 190:15-23.

Donner, Fred, M., 1977, „Mecca's Food Supply and Muhammad's Boycott" (Aprovizionarea Meccăi şi boicotul lui Mahomed), *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 20:249-266.

—, 1979, „Muhammad's Political Consolidation in Arabia up to the Conquest of Mecca" (Consolidarea politică a lui Mahomed în Arabia pînă la cucerirea Meccăi), *Muslim World* 69:229-247.

—, 1981, *The Early Islamic Conquests* (Primele cuceriri islamice), Princeton, N.J., Princeton University Press.

Dussaud, R., 1955, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam* (Penetrarea arabilor în Siria dinaintea Islamului), Paris, P. Geuthner.

Eickelman, Dale, 1967, „Musailama", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 10:17-52.

Eliash, J., 1969, „The Shi'ite Qur'an: A Reconsideration of Goldziher's Interpretation" (Coranul şiit: O reconsiderare a interpretării lui Goldziher), *Arabica* 16:15-24.

Eph'al, Israel, 1982, *The Ancient Arabs: Nomads on the Borders of the Fertile Crescent, 9th-5th Centuries B.C.* (Arabii antici: Nomazi la marginile fertilei semilune. Secolele IX–V î.Hr.), Ierusalim, The Magnes Press şi Leiden, E. J. Brill.

Fahd, Toufic, 1958, „Une pratique cléromantique à la Ka'ba pre-Islamique" (O practică cleromantică în Kaaba preislamică), *Semitica* 8:55-79.

—, 1966, *La divinǎtion arabe* (Divinaţia arabă), Leiden, E. J. Brill.

—, 1968, *La panthéon d'Arabie centrale à la veille de l'hégire*, (Pantheonul Arabiei centrale în preajma Hegirei), Paris, Paul Geuthner.

—, 1983, „Problèmes de typologie dans la 'Sira' d'Ibn Ishaq" (Probleme de tipologie în „Sira„ lui Ibn Ishaq), în *La vie du prophéte Mahomet (Colloque de Strasbourg 1980)* (Viaţa Profetului Mahomed (Colocviul de la Strasbourg 1980)), p. 67-75. Leiden, E. J. Brill.

—, 1989, „Rapports de la Mekke préislamique avec l'Abyssinie: le Cas des *Ahabish*" (Raporturile Meccăi preislamice cu Abisinia: Cazul *Ahabishilor*), în Toufic Fahd (ed.), *L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel. Actes du Colloque de Strasbourg, 24-27 Juin 1987*, (Arabia preisalmică şi contextul istoric şi cultural. Actele Colocviului de la Strasbourg, 24-27 iunie 1987), p. 539-548, Leiden, E. J. Brill.

Al-Fasi, Muhammad ibn Ahmad, 1857, *Shafa' al-gharam bi akhbar al-balad al-haram*, ed. F. Wüstenfeld, *Chroniken II*, Leipzig, 1857, reeditată, Hildesheim, G. Olms, 1981.

Fièy, J. M., 1964, „Balad et le Beth Arabiye irakien" *Orient Syrien* 10:189-232.

—, 1965-1968, *Assyrie Chrétiene* (Asiria creştină), 3 vol., Beirut, Dar al-Mashriq.

Firestone, Reuven, 1990, *Journeys into Holy Lands: The Evolution of the Abraham – Ishmael Legends in Islamic Exegesis* (Călătorii în locurile sfinte. Evoluția legendelor despre Abraham – Ismael în exegeza islamică), Albany, State University of New York Press.

Frye, Richard, 1977, „The Sasanian System of Walls for Defense" (Sistemul sasanid al zidurilor de apărare), în Myriam Rosen-Aylon (ed.), *Studies in Memory of Gaston Wiet* (Studii în memoria lui Gaston Wiet), p. 7-15, Ierusalim, The Hebrew University.

Fück, J., 1936/1981, „The Originality of the Arabian Prophet" (Originalitatea Profetului arab), tradusă din germană în Merlin L. Swartz (ed.), *Studies on Islam.* (Studii asupra Islamului), 86-98, New York, Oxford University, Publicate inițial în ZDMG 90 (1936), 509-525;

Gätje, Helmut, 1976, *The Quran and Its Exegesis* (Coranul și exegeza sa), trad. și ed. Alford T. Welch, Berkeley și Los Angeles, University of California Press.

Gaudefroy-Demombynes, M., 1923, *Le pelerinage à la Mekke.* (Pelerinajul la Mecca). Paris, P. Geuthner.

Gibb, H. A. R., 1962, „Pre-Islamic Monotheism in Arabia" (Monoteism preislamic în Arabia), *Harvard Theological Review* 55:269-280.

Gil, Moshe, 1974, „The Constitution of Medina: A Reconsideration" (Constituția de la Medina. O reconsiderare), *Israel Oriental Studies* 4:44-66.

—, 1984, „The Origin of the Jews of Yathrib" (Originea evreilor din Yathrib), *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 4:203-224.

—, 1987, „The Medinan Opposition to the Prophet" (Opoziția din Medina împotriva Profetului) *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10:65-96.

Glubb, John, Bagot, 1971, *The Life and Times of Muhammad* (Viața și vîrstele lui Mahomed), New York, Stein & Day.

Goitein, S. D., 1966, *Studies in Islamic History and Institutions* (Studii ale istoriei și instituțiilor islamice), Leiden, E. J. Brill, reeditată, 1968.

Goldfeld, Isaiah, 1980, „The Illiterate Prophet (*Nabi Ummi*): An Inquiry into the Development of a Dogma in Islamic Tradition" (Profetul analfabet (*Nabi Ummi).* O întrebarea asupra dezvoltării unei dogme a tradiției islamice), *Der Islam* 57:58-67.

Goldziher, Ignaz, 1889/1967, „On the Veneration of the Dead in Paganism and Islam" (Despre venerarea morților în păgînism și Islam), în *Muslim Studies* (Studii musulmane), ed. S. M. Stern, vol. 1, p. 209-238, Londra, George Allen și Unwin, 1967, publicată inițial în 1889.

—, 1890/1971, „On the Development of the Hadith" (Despre dezvoltarea Hadithului), în *Muslim Studies* (Studii musulmane), ed. S. M. Stern, vol. 2, p. 17-254, Londra, publicată inițial în 1890.

Graf, David, 1978, „The Saracens and the Defenses of the Arabian Frontier" (Sarazinii și apărarea frontierei arabe), *Bulletin of the Schools of Oriental Research* 229:1-26.

Graham, William A., 1983, „Islam in the Mirror of Ritual" (Islamul în oglinda ritualului), în Richard G. Hovannisian și Speros Vryonis (ed.), *Islam's Understanding of Itself* (Percepția Islamului despre sine), p. 53-73, Malibu, Calif., Undena Publications.

—, 1985, „Qur'an as Spoken Word: An Islamic Contribution to the Understanding of the Scripture" (Transmiterea orală a Coranului. O contribuţie islamică la înţelegerea Scripturii), în R. M. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Abordarea Islamului în studii religioase), p. 19-40, Tucson, University of Arizona Press.
Griffith, Sidney, 1985, „The Gospel in Arabic: An Inquiry into Its Appearance in the First Abbasid Century" (Evanghelia în arabă: O analiză a formei sale în primul secol abbasid), *Oriens Christianus* 69:126-167.
Groom, N., 1981, *Frankincense and Myrrh. A Study of the Arabian Incense Trade* (Tămîie şi smirnă. Un studiu asupra comerţului arab cu tămîie), Londra şi New York, Longmans.
Hamidullah, M., 1938, „The City-State of Mecca" (Oraşul-stat Mecca), *Islamic Culture* 12:253-266.
—, 1957, „*Al-Ilaf*, ou les rapports économico-diplomatiques de la Mecque pré-islamique" (*Al-Ilaf*, sau raporturile economico-diplomatice ale Meccăi preislamice), *Mélanges Massignon* (Damasc) 2:293-311.
Hasson, Isaac, 1989, „Contributions à l'étude des Aws et des Khazraj" (Contribuţii la studiul Aws şi Khazraj), *Arabica* 36:1-35.
Hawting, G. R., 1980, „The Disappearance and Rediscovery of Zamzam and the „Well of the Ka'ba„„ (Dispariţia şi redescoperirea Zamzamului şi a „Fîntînii din Kaaba"), *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 43:44-54.
—, 1982, „The Origins of the Islamic Sanctuary at Mecca" (Originile sanctuarului islamic de la Mecca), în G. H. A. Juynboll, *Studies on the First Century of Islam* (Studii asupra primului secol al Islamului), p. 25-47, Carbondale, University of Southern Illinois Press.
—, 1986, „The Origin of Jedda and the Problem of Su'ayba" (Originea Jeddei şi problema Su'ayba-i), *Arabica* 31:318-326.
—, 1986, „Al-Hudaybiyya and the Conquest of Mecca: A reconsideration of the Tradition about the Muslim Takeover of the Sanctuary" (Al-Hudaybiyya şi cucerirea Meccăi. O reconsiderare a tradiţiei despre preluarea sanctuarului de către musulmani), *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 8:1-23.
—, 1990, „The 'Sacred Offices of Mecca from Jahiliyya to Islam" (Serviciile sacre ale Meccăi de la Jahiliyya la Islam), *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13:62-84.
Henninger, J., 1959/1981, „Pre-Islamic Bedouin Religion" (Religia preislamică a beduinilor), trad. din franceză, Roma, în Merlin L. Swartz (ed.), *Studies on Islam* (Studii asupra Islamului), p. 3-22, New York, Oxford University Press, 1981, iniţial în F. Gabrieli (ed.), *L'antica societa beduina* (Societatea beduină antică), 1959.
Horovitz, Josef, 1919, „Muhammeds Himmelfahrt" (Călătoria în ceruri a lui Mahomed), *Der Islam* 9:159-183.
Hourani, George, 1951, *Arab Seafaring in the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times* (Navigarea arabă pe Oceanul Indian în antichitate şi în evul mediu timpuriu), Princeton, N. J., Princeton University Press.
Hurgronje, C. Snouck, 1894/1957, „Une nouvelle biographie de Mohammed" (O nouă biografie a lui Mahomed), *Revue de l'histoire des religions* 30:49-70, 149-

178, reeditată de G. H. Buosquet și J. Schacht (ed.), *Selected Works of C. Snouk Hurgronje* (Opere alese ale lui C. Snouk Hurgronje), Leiden, E. J. Brill, 1957, 109-149.

Ibn Ishaq, 1955, *The Life of Muhammad. A Translation of Ishaq's „Sirat Rasul Allah"* (Viața lui Mahomed. O traducere a *„Sirat Rasul Allah"* a lui Ishaq), cu introducere și note de Alfred Guillaume, Oxford, Oxford University Press.

Ibn al-Kalbi, 1952, Nabih Faris, *Ibn al-Kalbi's Book of Idols* (Cartea Idolilor lui Ibn al-Kalbi), Princeton, N. J., Princeton University Press.

Ibrahim, M., 1982, „Social and Economic Conditions in pre-Islamic Mecca" (Condiții sociale și economice în Mecca preislamică), *International Journal of Middle Eastern Studies* 14:343-358.

James, W. E., 1969, „On the Location of Gerrha" (Despre locația Gerrha), în Franz Altheim și Ruth Stiehl, *Die Araber in der alten Welt* (Arabii în lumea veche), vol. 5, p. 36-57.

Jeffery, Arthur, 1930, „Was Muhammad a Prophet from His Infancy?" (A fost Mahomed un profet încă din copilărie?), *Muslim World* 20:226-234.

—, 1937, *Materials for the History of the Text of the Qur'an* (Materiale pentru istoria textului Coranului), Leiden, E. J. Brill.

—, 1938, *Foreign Vocabulary in the Qur'an* (Vocabular străin în Coran), Baroda, Oriental Institute.

Jomier, Jacques, 1957, „Le nom divin al-Rahman dans le Coran" (Numele divin al-Rahman în Coran), *Mélanges Massignon* (Damasc) 2:361-381.

Jones, A. H. M., 1964, *The Later Roman Empire* (Imperiul Roman tîrziu), 3 vol., Oxford, Oxford University Press.

Jones, J. M. B., 1983, „The *Maghâzi* Literature" (Literatura *Maghâzi*), în A. F. L. Beeston și alții (ed.), *Arabic Literature at the End of the Umayyad Period* (Literatura arabă la sfîrșitul perioadei Umayyad), p. 344-351, Cambridge, Cambridge University Press.

Kawar, Irfan (Shahid), 1956, „The Arabs and the Peace Treaty of A.D. 561" (Arabii și tratatul de pace din anul 561 d. Chr.), *Arabica* 3:181-213.

—, 1957, „Procopius and Arethas" (Procopius și Arethas), *BZ* 50:39-67, 362-382.

—, 1964, „Byzantino-Arabica: The Conference of Ramla, A.D. 524" (Bizantino-Arabica: Conferința de la Ramla, 524 d. Chr.), *Journal of Near Eastern Studies* 23:115-131.

—, 1967, „The Etymology of Hira" (Etimologia Hirei), *Linguistic Studies in Honor of R. S. Harrell* (Studii lingvistice în memoria lui R. S. Harrell), p. 163-173, Washington D. C., Georgetown University Press.

Keall, E. J., 1975, „Parthian Nippur and Vologesias' Southern Strategy: An Hypotesis" (Nippur-ul part și strategia sudică a lui Vologesias. O ipoteză, *Journal of the American Oriental Society* 95:620-632.

Khoury, Adel-Théodore, 1972, *Polémique byzantine contre l'Islam (VIII-XIII S.)*, (Polemica bizantină contra Islamului (sec. VIII-XIII)), Leiden, E. J. Brill.

Kirwan, Lawrence P., 1972, „The *Christian Topography* and the Kingdom of Axum" (*Topografia creștină* și regatul Axum), *Geographical Journal* 138:166-177.

Kister, M. J., 1962, „'A Booth Like the Booth of Moses...': A Study of an Early Hadith." („O cabană ca şi cabana lui Moise...„. Un studiu al unuia din primii hadithi), *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 25:150-155.

—, 1965a, „Mecca and Tamim", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 8:113-163.

—,1965b, „The Market of the Profet" (Piaţa Profetului), *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 8:272-276.

—, 1965c, „The Campaign of Huluban. A New Light of the Expedition of Abraha" (Campania lui Huluban. O nouă imagine a expediţiei lui Abraha), *Le muséon* 78:425-436.

—, 1968a, „Al-Hira. Some Notes on Its Relations with Arabia" (Al-Hira. Cîteva note cu privire la relaţiile ei cu Arabia), *Arabica* 15:143-169.

—, 1968b, „Al-Tahhanuth: An Inquiry into the Meaning of a Term" (Al-Tahhanuth. O întrebare asupra înţelesului unui termen), *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 31:223-236.

—, 1970, „'A Bag of Meat': A Study of an Early Hadith" („O pungă de carne". Un studiu al unuia din primii hadithi), *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 33:267-275.

—, 1971, „'Rajab is the Month of God...': A Study of the Persistence of an Early Tradition" („Rajab este luna Domnului...". Un studiu al persistenţei unei vechi tradiţii), *Israel Oriental Studies* 1:191-223.

—, 1979, „Some Reports Concerning Taif" (Cîteva rapoarte privind Taif), *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 1:1-18.

—, 1980, „*Labbayka, Allahumma, Labbayka*.... On a Monotheist Aspect of a Jahiliyya Practice" (*Labbayka, Allahumma, Labbayka*... Despre un aspect monoteist al unei practici Jahiliyya), *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2:33-57.

—, 1983, „The *Sira* Literature" (Literatura *Sira*), în A. F. L. Beeston şi alţii (ed.), *Arabic Literature at the End of the Umayyad Period* (Literatura arabă la sfîrşitul perioadei Umayyad), p. 352-367, Cambridge, Cambridge University Press.

—, 1986, „The Massacre of the Banu Qurayza: A Re-examination of a Tradition" (Masacrul Banu Qurayza: O reexaminare a unei tradiţii), *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 8:61-96.

Kohlberg, E., 1973, „Some Notes on the Imamite Attitudes Toward the Qur'an" (Cîteva note despre atitudinea imamită faţă de Coran), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays..., Richard Walzer* (Filosofie islamică şi tradiţie clasică. Eseuri..., Richard Walzer), p. 209-224. Columbia, Univeristy of South Carolina Press.

Lammens, Henri, 1910, „Qoran et tradition. Comment fut composée la vie de Mahomet?" (Coran şi tradiţie. Cum a fost compusă viaţa lui Mahomed?), *Recherche de Science Religieuse* 1:25-61.

—, 1911, „L'age de Mahomet et la chronologie de la *sira*" (Epoca lui Mahomed şi cronologia *sirei*), *Journal Asiatique*, seria a 10-a, 17:209-250.

—, 1912, *Fatima et les filles de Mahomet* (Fatima şi fiicele lui Mahomed), Roma.

—, 1924, *La Mecque à la veille de l'Hégire* (Mecca în preajma Hegirei), Beirut.

—, 1926, „Les Sactuaires pré-Islamiques dans l'Arabie occientale“ (Sanctuarele preislamice din Arabia occidentală), *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 11:39-173.

—, 1928a, „La culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes preislamites“ (Cultul pietrelor sacre și procesiunile religioase la arabii preislamici), în Henri Lammens, *L'Arabie occidentale avant l'Hégire* (Arabia occidentală înaintea Hegirei), p. 100-180, Beirut, Imprimerie Catholique.

—, 1928b, „Les 'Ahabish' et l'organisation militaire de la Mecque au siécle de l'Hégire“ ('Ahabish'-ii și organizarea militară a Meccăi în secolul Hegirei), în Henri Lammens, *L'Arabie occidentale avant l'Hégire* (Arabia occidentală înaintea Hegirei), p. 237-294, Beirut, Imprimerie Catholique.

—, *Islam, Beliefs and Institutions* (Islamul. Credințe și instituții), Londra, Frank Cass, reeditată, Londra, 1968.

Landau-Tasseron, E., 1986, „The Sinful Wars: Religious, Social and Historical Aspects of the *hurub al-fijar*“ (Războaiele Păcătoase. Aspecte religioase, sociale și istorice ale *hurub al-fijar*), *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 8:37-59.

Lazarus-Yafeh, H., 1981, „Muslims Festivals“ (Festivaluri musulmane), în a ei *Some Religious Aspects of Islam* (Cîteva aspecte religioase ale Islamului), Leiden, E. J. Brill.

—, 1993, *Intertwined Worlds. Medieval Islam and Bible Criticism* (Lumi întrețesute. Islamul medieval și criticile Bibliei), Princeton, N. J., Princeton University Press.

Lecker, Michael, 1984, „The Hudaybiyya-Treaty and the Expedition against Khaybar“ (Tratatul Hudaybiyya și expediția împotriva Khaybar-ului), *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 5:1-11.

—, 1985, „Muhammad at Medina: A Geographical Approach“ (Mahomed la Medina. O abordare geografică), *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 6:29-62.

—, 1986, „On the Markets of Medina (Yathrib) in Pre-Islamic and Early Islamic Times“ (Despre Piețele Medinei (Yathrib) în perioada preislamică și islamică timpurie), *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 8:133-147.

Lings, Martin, 1983, *Muhammad, His Life Based on the Earliest Sources* (Mahomed, viața sa conform primelor surse), Rochester, Vt., Inner Traditions International.

MacAdam, Henri, I., 1980, „The Nemara Inscription: Some Historical Considerations“ (Inscripția de la Nemara. Cîteva considerații istorice), *Al-Abhath* 28:3-16.

Mayerson, Philip, 1964, „The First Muslim Attacks on Southern Palestine (A.D. 633-634)“ (Primele atacuri musulmane asupra Palestinei de Sud (633-634 d. Chr.)), *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 95:155-199.

Moberg, Axel, 1924, *The Book of Himyarites. Fragments of a Hitherto Unknown Syriac Work* (Cartea himyariților. Fragmente dintr-o lucrare Hitherto siriană necunoscută), Lund, C. W. K. Gleerup.

Monneret de Villard, Ugo, 1940, *Le Chiese della Mesopotamia* (Biserica Mesopotamiei), Roma.

Muir, William, 1861, *The Life of Mahomet. With Introductory Chapters on the Original Sources for the Biography of Mahomet, and on the Pre-Islamite History of Arabia* (Viața lui Mahomed. Cu capitole introductive despre sursele originale ale bio-

grafiei lui Mahomed şi despre istoria preislamică a Arabiei), ed. a 2-a, Londra, 1861, reeditată, Osnabrück.

Musil, Alois, 1927, *Arabia Deserta.* New York, The American Geographical Society.

Nau, François, 1933, *Les arabes chrétiens de Mesopotamie et de Syrie du VIIe au VIIIe siècle* (Arabii creştini din Mesopotamia şi Siria din secolele VII şi VIII), Paris, Imprimerie Nationale.

Neuwirth, Angelica, 1981, *Studien zur Komposition der Mekkanishen Suren* (Studii asupra compunerii surelor Meccane), Berlin, Walter de Gruyter.

Newby, Gordon, 1989, *The Making of the Last Prophet: A Reconstruction of the Earliest Biography of Muhammad* (Crearea ultimului profet. O reconstrucţie a primei biografii a lui Mahomed), Columbia, University of South Carolina Press.

Noth, Albrecht, 1973, *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung I Themen und Formen* (Studii critice asupra temelor, formelor şi tendinţelor tradiţiei istorice preislamice, vol I, Teme şi forme, Bonn, Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität.

Olinder, Gunnar, 1927, *The Kings of Kinda* (Regii din Kinda), Lund şi Leipzig.

Paret, Roger, 1958, „Les villes de Syrie du Sud et les routes commerciales d'Arabie a la fin du VIe siecle" (Oraşele Siriei de Sud şi rutele comerciale ale Arabiei la sfîrşitul secolului VI), *Akten des XI Interantionalen Byzantinisten Kongresses* (Actele celui de al XI-lea congres al bizantinologilor), München, 438-444.

Paret, Rudi, 1975, „Der Koran als Geschichtsquelle" (Coranul ca sursă de istorie), în Rudi Paret (ed.), *Der Koran* (Coranul), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, iniţial în *Der Islam* (Islamul) 37, (1961), 24-42.

—, 1983, „The Qur'ân-I", în A. F. L. Beeston şi alţii (ed.), *Arabic Literature at the End of the Umayyad Period* (Literatura arabă la sfîrşitul perioadei Umayyad), p. 186-227, Cambridge, Cambridge University Press.

Periplus, 1989, *Periplus Maris Erythraei*, text cu introducere, traducere şi comentarii de Lionel Casson, Princeton, N. J., Princeton University Press.

Peters, F. E., 1977, „The Nabateans in the Hawran" (Nabateenii în Hawran), *Journal of the American Oriental Society* 97:263-277.

—, 1977-1978, „Byzantium and the Arabs of Syria" (Bizanţul şi arabii din Siria), *Annales archéologiques arabes syriennes* 27-28:97-113.

—, 1985, *Jerusalem: The Holy City in the Eyes of Chroniclers, Visitors, Pilgrims and Prophets from Days of the Abraham to the Beginning of Modern Times* (Ierusalim. Oraşul sfînt văzut cu ochii cronicarilor, vizitatorilor, pelerinilor şi profeţilor din zilele lui Abraham pînă în timpurile moderne), Princeton, Princeton University Press.

—, 1988, „The Commerce of Mecca Before Islam" (Comerţul la Mecca înaintea Islamului), în Fardah Kazemi şi R. D. McChesney (ed.), *A Way Prepared. Essays... Richard Bayly Winder* (Un drum pregătit. Eseuri... Richard Bayly Winder), p. 3-26, New York, New York University Press.

Pigulevskaya, N., 1969, *Byzanz auf den Wegen nach Indien* (Bizanţul pe drumul spre Indii), Berlin, Akademie-Verlag.

Pirenne, Jacqueline, 1956, *Paléographie des inscriptions sud-arabes. Contribution à la chronologie et à l'histoire de l'Arabie du Sud antique* (Paleografia inscripțiilor sud-arabe. Contribuții la cronologia și istoria Arabiei de Sud), vol. 1, Bruxelles, Institute Orientaliste.

Potts, Daniel, 1988, „Trans-Arabian Routes of the Pre-Islamic Period" (Rutele transarabice în perioada preislamică), în Jean-Francois Salles (ed.), *L' Arabie et ses Mers Bordières / Itineraires et Voisinages* (Arabia și mările învecinate / Itinerarii și vecinătăți), p. 126-162, Paris, GS-Maison de l'Orient.

Procopius, *Wars* (*Războaie*).

Proudfoot, A. S., 1974, „The Sources of Teofan for the Heraclian Dynasty" (Sursele lui Teofan despre dinastia Heracliană), *Byzantion* 44:367-439.

Qutb al-Din, 1857, *Kitab al-i'lam bi a'lam bayt allah al-haram*, ed. F. Wüstenfeld, *Chroniken der Stadt Mekka* (Cronicile orașului Mecca), vol. 3, Leipzig, reeditată, Hildesheim, G. Olms, 1981.

Rice, David, Talbot, 1932, „The Oxford Excavation at al-Hira" (Excavările făcute de Oxford la al-Hira), *Antiquity* 6:276-291.

—, 1934, „The Oxford Excavation at al-Hira" (Excavările făcute de Oxford la al-Hira), *Ars Islamica* 1:51-73.

Rippin, Andrew, 1985, „Literary Analysis of Qur'an, Tafsir, and Sira: The Methodologies of John Wansbrough" (Analiza literară a Coranului, Tafsirului și Sirei. Metodologiile lui John Wansbrough), în Richard Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Abordarea Islamului în studiile religioase), p. 151-163, Tucson, University of Arizona Press.

Robin, C., 1980, „Judaisme et Christianisme en Arabie du Sud" (Iudaism și creștinism în Arabia de Sud), *Arabian Studies* 10:85-96.

Rodinson, Maxime, 1957, „ The Life of Muhammad and the Sociological Problem of the Begining of the Islam" (Viața lui Mahomed și problema sociologică a începutului Islamului), *Diogenes* 20:28-51.

—, 1971, *Mohammed.* Trad. Anne Carter, New York, Pantheon Books.

—, 1978, *Islam and Capitalism* (Islam și capitalism), Austin, University of Texas Press.

—, 1981, „A Critical Survey of Modern Studies of Muhammad" (O observare critică a studiilor moderne despre Mahomed), trad. în Merlin Swartz, *Studies on Islam* (Studii despre Islam), p. 23-85, New York, Oxford University Press, Prima oară publicat în *Revue historique* 229 (1963):169-220.

Rothstein, G., 1899, *Die Dynastie der Lakhmiden in al-Hira* (Dinastia Lakhmizilor în al-Hira), Berlin, Reuther und Richard.

Rubin, Uri. 1982, „The Great Pilgrimage of Mahomed: Some Notes on Sura IX" (Marele pelerinaj al lui Mahomed. Cîteva note despre sura IX), *Journal of Semitic Studies* 27:241-260.

—, 1984a, „The *ilaf* of Quraysh. A study of Sura CVI" (*Ilaf-ul* qurayshiților. Un studiu al surei CVI), *Arabica* 31:165-188.

—, 1984b, „Bara'a: A Study of Some Quranic Passages" (Bara'a: Un studiu al cîtorva pasaje coranice), *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 6:13-32.

—, 1986, „The Ka'ba, Aspects of Its Ritual, Functions and Position in Pre-Islamic and Early Islamic Times" (Ka'ba, aspecte ale ritualului, funcţiilor şi poziţiei sale în epoca preislamică şi Islamul timpuriu), *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 8:97-131.
—, 1987, „Morning and Evening Prayers in Early Islam" (Rugăciunile de dimineaţă şi de seară în Islamul timpuriu), *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 9:40-64.
—, 1990, „Hanifiyya and Ka'ba. An Inquiry into the Arabian Pre-Islamic Background of the *din Ibrahim*" (Hanifiyya şi Ka'ba. O analiză a fundalului preislamic arab a *din Ibrahim*), *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13:85-112.
Ryckmans, G., 1951, *Les religions arabes préislamique* (Religiile arabe preislamice), Louvain.
—, 1953, „Inscriptions sud-arabes, dixième série" (Inscripţiile sud-arabe, a zecea serie), *Le Muséon* 66:267-317.
—, 1956, „Aspects nouveaux du problème thamoudèen" (Aspecte noi în problema thamoudeană), *Studia Islamica* 5:5-17.
—, 1957, „Petites royaumes sud-arabes d'après les auteurs classiques" (Micile regate sud-arabe după autorii clasici), *Le Muséon* 70:75-96.
Salibi, K.S., 1962, „Islam and Syria in the Writings of Henri Lammens" (Islamul şi Siria în scrierile lui Henri Lammens), în Bernard Lewis and P. M. Holt, *Historians of the Middle East* (Istoricii Orientului Mijlociu), p. 330-342, Londra, London University, School of Oriental and African Studies.
Schacht, Joseph, 1950, *The Origins of the Muhammadan Jurisprudence* (Originile jurisprudenţei mahomedane), Oxford, Clarendon Press.
Schick, Robert, 1987, „The Fate of Christians in Palestine During the Byzantine-Umayyad Transition" (Soarta creştinilor din Palestina în perioada tranziţiei bizantine-umayyade), nepublicată, Teză de doctorat, University of Chicago.
Schrieke, B., 1916, „Die Himmelreise Muhammeds" (Călătoria lui Mahomed la cer), *Der Islam* 6:1-30.
Schumacher, G., 1886, *Across the Jordan* (Dincolo de Iordan), Londra.
Segal, J. B., 1961, „The Hebrew Festivals and the Calendar" (Festivaluri evreieşti şi calendarul), *Journal of Semitic Studies* 6:74-94.
Sellheim, Rudolf, 1965-1966, „Prophet, Calif und Geschichte. Die Muhammad Biographie des Ibn Ishaq" (Profet, calif şi istorie. Biografia lui Mahomed a lui Ibn Ishaq), *Oriens* 18-19:33-91.
—, 1987, „Muhammades erstes Offenbarungserlebnis. Zum Problem mündlicher und schriftlicher Überlieferung in 1./7. und 2./8. Jahrhundert" (Primele manifestări ale lui Mahomed. Despre problema tradiţiei orale şi scrise în secolele 1/7 şi 2/8), *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10:1-16.
Serjeant, R. B., 1962, „Haram and Hawtah, the Sacred Enclosures in Arabia" (Haram şi Hawtah, incintele sacre din Arabia), în A. Badawi (ed.), *Mélanges Taha Husain*, p. 41-58. Cairo, al-Ma'arif.
—, 1964, „The Constitution of Medina" (Constituţia de la Medina), *Islamic Quarterly* 8:3-16.
—, 1978, „The *Sunnah Jami'ah*, Pacts with the Yathrib Jews, and the *Tahrim* of Yathrib: Analysis and Translations of the Documents Comprised in the So-Called

'Constitution of Medina'" (*Sunnah Jami'ah*, pacte cu evreii Yathrib și *Tahrim*-ul Yathrib, analiza și traducerea documentelor cuprinse în așa-zisa „Constituție de la Medina", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 41:1-42.

—, 1983, „Early Arabic Prose", în A. F. L. Beeston și alții (ed.), *Arabic Literature at the End of the Umayyad Period* (Literatura arabă la sfîrșitul perioadei Umayyad), p. 114-153, Cambridge, Cambridge University Press.

Shaban, M. A., 1971, *Islamic History A. D. 600-750 (A. H. 132)* (Istorie Islamică 600-750 d. Chr.), O nouă interpretare, Cambridge, Cambridge University Press.

Shahid, Irfan, 1971, *The Martyrs of Najran* (Martirii de la Najran), Bruxelles, Societé des Bollandistes.

—, 1981, „Two Qur'anic Suras: al-Fil and Quraysh" (Doua sure din Coran: al-Fil și Quraysh), în W. al-Qadi (ed.), *Studia Arabica et Islamica, Festschrift for Ihsan Abbas*, p. 429-436, Beirut, American University of Beirut.

Shoufani, E., 1972, *Al-Riddah and the Muslim Conquest* (Al-Riddah și cucerirea musulmană), Toronto, University of Toronto Press.

Smith, Sidney, 1954, „Events in Arabia in the Sixth Century A.D." (Evenimente din Arabia secolului al șaselea d. Chr.), *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 16:425-468.

Sourdel-Thomine, J., 1971, „Clefs et serrures de la Ka'ba. Notes d'epigraphie arabe" (Chei și încuietori la Ka'ba. Note de epigrafie arabă), *Revue des Etudes Islamique* 39:29-86.

Sprenger, A., 1875, *Die alte Geographie Arabiens* (Vechea geografie a arabilor), Berna.

Tabari, Theodor, Nöldeke, 1879, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt...* (Istoria perșilor și a arabilor din vremea sasanizilor, din cronica arabă a lui Tabari tradusă...), Leipzig.

—, 1987, *The History of al-Tabari*, vol. 7, *The Foundations of the Community* (Istoria lui al-Tabari, vol. 7, Bazele comunității), tradusă de M. V. McDonald, adnotată de W. Montgomery Watt, Albany, State University of New York Press.

—, 1988, *The History of al-Tabari*, vol. 6, *Muhammad at Mecca* (Istoria lui al-Tabari, vol. 6, Mahomed la Mecca), tradusă și adnotată de M. V. McDonald și W. Montgomery Watt, Albany, State University of New York Press.

—, 1990, *The History of al-Tabari*, vol. 9, *Last Years of the Prophet* (Istoria lui al-Tabari, vol. 9, Ultimii ani ai Profetului), tradusă și adnotată de Ismail Poonawala, Albany, State University of New York Press.

Tabarsi, *Tafsir*.

Thelamon, Françoise, 1981, *Paiens et Chrétiens au IVe Siécle. L'apport de l'"Histoire ecclésiastique" de Rufin d'Aquilée* (Păgîni și creștini în secolul al IV-lea. Aportul „Istoriei ecleziastice" a lui Rufin d'Aquilée), Paris, Etudes Augustiennes.

Ullendorf, E., 1956, „Hebraic-Jewish Elements in Abyssinian (Monophysite) Christianity" (Elemente iudei-ebraice în creștinismul abisinian (monofizit)), *Journal of Semitic Studies* 1:216-256.

Von Wissman, H., J. Ryckmans, 1967, „Zur Kenntnis von Ostarabien, besonders al-Qatif, in Altertum" (Cunoștințele despre Arabia de Est în antichitate, în special despre al-Qatif), *Le Muséon* 80:489-512, cu un apendice de J. Ryckmans.

Wagtendonk, K., 1968, *Fasting in the Koran* (Postul în Coran), Leiden, E. J. Brill.

Wansbrough, John, 1977, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Studii coranice. Surse şi metode ale interpretării scripturale), Cambridge, Cambridge University Press.

—, 1978, *The Sectarian Milieu: Content and Composition in Islamic Salvation History* (Mijlocul sectant. Conţinutul şi compoziţia în istoria salvării islamice), Oxford, Oxford University Press.

Watt, W. M., 1953, *Muhammad at Mecca* (Mahomed la Mecca), Oxford, Calendron Press.

—, 1956, *Muhammad at Medina* (Mahomed la Medina), Oxford, Calendron Press.

—, 1962, „The Materials Used by Ibn Ishaq" (Materialele folosite de Ibn Ishaq), în Bernard Lewis and P. M. Holt, *Historians of the Middle East* (Istoricii Orientului Mijlociu), p. 23-34, Londra, London University, School of Oriental and African Studies.

—, 1970, *Bell's Introduction to the Qur'an* (Introducerea lui Bell la Coran), revizuită complet şi îmbunătăţită de W. Montgomery Watt, Edinburgh, Edinburgh University Press.

—, 1971, „Belief in a „High God„ in Pre-Islamic Mecca" (Credinţa într-un „zeu suprem" în Mecca preislamică), *Journal of Semitic Studies* 16:35-40.

—, 1976, „Pre-Islamic Arabian Religion in the Qur'ân" (Religia arabă preislamică în Coran), *Islamic Studies* 15:73-79.

—, 1979, „The Qur'an and the Belief in a „High God"" (Coranul şi credinţa într-un „zeu suprem"), *Der Islam* 56:205-211.

—, 1988, *Muhammad's Mecca. History in the Qur'ân* (Mecca lui Mahomed. Istoria din Coran), Edinburgh, Edinburgh University Press.

Welch, A. T., 1979, „Allah and Other Supernatural Beings: The Emergency of the Qur'anic Doctrine of *Tawhid*" (Allah şi alte creaturi supranaturale. Necesitatea doctrinei Coranice a *Tawhid*), *Journal of the American Academy of Religion* 47:733-758.

—, 1981, „Kur'an", în *The Encyclopaedia of Islam* (Enciclopedia Islamului), ed. a 2-a, p. 400-432, Leiden, E. J. Brill.

—, 1983, „Muhammad's Understanding of Himself: The Koranic Data" (Percepţia lui Muhammad despre sine. Datele Coranice), în Richard G. Hovannisian şi Speros Vryonis (ed.), *Islam's Understanding of Itself* (Percepţia Islamului despre sine), p. 15-52, Malibu, Calif., Undena Publications.

Wellhausen, Julius, 1897, *Reste Arabischen Heidentums*, ediţia a 2-a, Berlin, Reimer.

—, 1899, „Medina vor Islam" (Medina înaintea Islamului), în *Skizzen und Vorarbeiten IV* (Schiţe şi prelucrări IV), p. 3-64, Berlin, 1889, reeditată, Berlin şi New York, Walter de Gruyter, 1985.

—, 1975, „Muhammad's Constitution of Medina" (Constituţia de la Medina a lui Mahomed). O digresiune în A. J. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina* (Mahomed şi evreii din Medina).

Wensinck, Arent, Jan, 1975, *Muhammad and the Jews of Medina* (Mahomed şi evreii din Medina), cu digresiunea „Muhammad's Constitution of Medina" (Consti-

tuția de la Medina a lui Mahomed) de Julius Wellhausen, tradusă și editată de Wolfgang Behn, Freiburg, Klaus Schwarz Verlag.

Whitehouse, David și Andrew Williamson, 1973, „Sasanian Maritime Trade“ (Comerțul maritim sasanid), *Iran* 11:29-49.

Widengen, Georg, 1971, „The Establishment of the Sassanian Dynasty in the Light of New Evidence“ (Înființarea dinastiei sasanide în lumina unor noi evidențe), în *La Perisa nel Medioevo* (Persia în Evul mediu), p. 711-782, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei.

Winnett, F. V., 1938, „Allah before Islam“ (Allah înaintea Islamului), *Muslim World* 28:239-248.

—, 1940, „The Daughters of Allah“ (Fiicele lui Allah), *Muslim World* 30:113-140.

Wirth, Eugen, 1971, *Syrien. Eine geographische Landeskunde* (Siria. O cunoaștere geografică a țarii), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Wolf, E., 1951, „The Social Organization of Mecca and the Origins of Islam“ (Organizarea socială a Meccăi și originile Islamului), *Sothwestern Journal of Anthropology*, 329-356.

Zamakhshari, *Tafsir*.

Zwemer, S. M., 1921, „The 'Illiterate' Prophet: Could Muhammad Read and Write?“ (Profetul „analfabet“. Putea Mahomed să scrie și să citească?) *Muslim World* 11:344-363.

Zwettler, Michael, 1990, „A Mantic Manifesto: The Sura of 'the Poets' and the Quranic Foundations of Prophetic Authority“ (Un manifest profetic: Sura „Poeților“ și fundamentele coranice ale autorității profetice), în James L. Kugel (ed.), *Poetry and Prophecy: The Beginnings of a Literary Tradition* (Poezie și profeție. Începuturile unei tradiții literare), Ithaca, Cornell University Press.

INDICE

„Peters scrie foarte bine. Erudiția sa este excelentă, iar cartea completează o lacună în materialul pe care îl avem la dispoziție. Există mai multe biografii ale Profetului, dar nici una dintre ele nu face ceea ce face această lucrare. Cele mai multe sînt scrise pentru a susține o anumită teză referitoare la caracterul carierei Profetului. Această lucrare așterne pur și simplu pe hîrtie ceea ce poate fi cunoscut cu oarecare certitudine despre cariera lui Mahomed din punctul de vedere al istoricului contemporan laic."

William C. Chittick

„Această carte va deveni unul din punctele de referință majore timp de mulți ani de aici înainte."

Said Amir Arjomand

F. E. Peters este profesor și șef al Catedrei de Limbă, Literatură și Istorie a Orientului Apropiat din cadrul Centrului pentru Orientul Mijlociu al Universității New York. El a scris o serie de cărți, printre care: *The Children of Abraham (Copiii lui Avraam); Judaism, Christianity and Islam (Iudaismul, creștinismul și islamul); Jerusalem (Ierusalim); Judaism, Christianity and Islam: The Classical Texts and Their Interpretation (Iudaismul, creștinismul și islamul: textele clasice și interpretarea acestora).* Cea mai recentă lucrare a sa este o istorie în trei volume a Meccăi și a pelerinajului *Hajj,* sărbătorit de lumea islamică.